(٨)

جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة



الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله .

المسألة الاولى

[معنى توصيف الله تعالى بالادراك]

في نفي كون الله مدركاً ، قال الذاهبون الى ذلك : لو كان له سبحانه مثل صفة المدرك منا لم تقتضيها[1] الا كونه تعالى حياً ، كما أن ذلك هو المقتضي لها فينا ، ولم يخل من أن يقتضي ذلك بشرط الحاسة واعمال محل الحياة ، أو من[2] غيرهما .

والاول مستحيل على الله عزوجل ، فيستحيل باستحالته عليه الادراك .

والثاني يقتضي أن يصح أدراكنا المدركات من غير أن نعمل محل الحياة

(١) ظ : لم تقتض .

(٢) الظاهر زيادة « من » .

لان مااقتضى ذلك حاصل فينـا ، وهو كوننا أحياء ، ومعنى الحي في الشاهـد سواء ، اذ ليس يؤثر زيادة الحياة فيما أشركنا فيه من كوننا أحياء، كما لايؤثر زيادة العلم فيما أشركنا فيه من كوننا عالمين ولامعتبرة[1] ولا كونه عزوجل حياً لذاته يؤثر في تغير صفته .

ولايسوغ القول بأن حلول الحياة يقتضي وقوع الادراك بها ، لان اعمال محل الحياة والحواس اما أن يحتاج اليهما في حصول صفة الدرك، أولايحتاج اليهما في ذلك . فان كان المدرك يستحيل عليه الحواس ، فيجب أن لايحتاج اليها من يصح عليه الحواس ، لان ماليس بشرط لايدخله في أن يكون شرطاً صحته على الموصوف .

الجواب :

اعلم أن الصفة لاتجوز أن تقتضي أخرى الا بعد أن يكون الموصوف بهما واحداً ، ولهذا لم يجز أن يقتضي صفة لـزيد صفة لعمرو مـن حيث لم يكن الموصوف بهما واحداً ، وكون الحي منا حياً صفة يرجع الى جملته لا الى أجزائه . يدل على ذلك أن أجزاء الحي وان حلتها الحياة، فليس كل جزء منها حياً من حيث كانت هذه صفة ترجع الى الجملة .

وليس كذلك الحركة ، لان كل جزء من المتحرك محله الحركة متحرك في نفسه ، لرجوع هـذه الصفة الى المحل . وقد علمنا أن حكم المحل مع الجملة ، كحكم زيد مع عمرو ، في أنه لايجوز أن يوجب مايرجع حكمه الى المحل حكماً للجملة . كمالايجوز أن يوجب الصفة المختصة بزيد صفة مختصة بعمرو .

(١) كذا في النسخة .

ولما كان انتفاء الافات عن الحواس وصحتها واستقامتها حكماً يرجع اليها ولايتعداها ، جرى مجرى الحركة في أن حكمها مقصور على محلها من غير تعد الى الجملة ، فلم يجز أن يكون لانتفاء الافات عن الحواس ، فابر[1] من كون المدرك مدركاً .

ولما كان كونه حياً صفة يرجع الى من يرجع اليه كونه مدركاً ، جاز أن يؤثر في كونه مدركاً ، لانه اذا كان لابد مؤثرة[2] ومقتضى لكونه مدركاً، ولم يجز أن يكون صفات الحاسة مقتضية لذلك ، فلم يبق الا أن المقتضي هو كونه حياً، لان أحدنا يقف كونه مدركاً على كونه حياً وصحة حواسه . واذا بطل أن يكون مابرجع الى الحواس مقتضياً لماذكرنا ، فليس المقتضي [الا] هو كونه حياً .

فأما كون صحة الحاسة شرطاً هو فينا دونه تعالى ، لاختصاص مايقتضي كونه شرطاً بنا واستحالته عليه تعالى . وانما قلنا أن هذا الشرط يختص بنا ، فلايتعدى اليه ، لان أحدنا لو كان حياً لنفسه أو حياً بحياة معدومة ، أو حياً بحياة لايحله ، لم يجب اشتراط صحة الحواس في كونه مدركاً .

ولما كان حياً بحياة ، فصار محل الحياة آلة له في ادراك المدركات ، اما بمجرد كونه محلا للحياة ، أو بأن يحتاج المحل الى صفة زائدة على كونه محلا للحياة ، ككونه عيناً ، أو أنفاً ، أو أذناً .

فقد عاد الامر الى أن اشتراط صحة الحواس وانتفاء الافات عنها ، انما هو لامر يرجع الى الحياة ومحلها ، فمن كان حياً لابحياة بل بنفسه ، مستغن عن هذا الشرط ، لاستحالة مقتضيه فيه .

---

(١) كذا في النسخة ولعل : تأثير.

(٢) ظ : من مؤثر ومقتض .

وليس يمتنع أن يتخصص الشرط بحي دون حي ، وانما يمتنع ذلك في المقتضي ، لان المقتضي هو المؤثر في الحقيقة ، والشرط ليس بمؤثر وان كان الحكم واقفاً عليه . ولهذ جاز أن يكون الشرط غريباً من الموصوف وأجنبياً منه . ولايجوز في المقتضي أن يكون كذلك وهماهو[1] نظير لهذه المسألة ومسقط للشبهة فيها .

اناكنا نقول : ان المقتضي لصحة الفعل هو كون القادر قادراً، ونحن نعلم أن أكثر أفعالنا يقف صحتها منا على وجود آلات وجوارح، ومن[2] لم يتكامل صفاتها لم يصح الفعل منا ، وان كان أحدنا قادراً . ألا ترى أن البطش لايتم منا الا بجوارح ، والكتابة والنساجة لايصحان الا بآلات مخصوصة .

وليس يحتاج القديم تعالى في صحة الافعال منه الى أكثر من كونه قادراً فقد خالفناه في الشرط وان وافقناه في المقتضي، لماخالفناه في الوجه المقتضي للشرط فينا ، وهو كون أحدنا قادراً بقدرة ، لان كونه قادراً على هذا الوجه هو السبب في حاجته في كثير الافعال الى الجوارح والالات . ولما كان القديم تعالى قادراً بنفسه لابقدرة، استغنى عن الالات والجوارح ، كما استغني في كونه مدركاً عن الحواس وصحتها .

فبان بهذه الجملة الجواب عن جميع ماتضمنه هذه المسألة ، وانا لانقول على الاطلاق أن صحة الحواس وانتفاء الافات عنها شرط في كون المدرك مدركاً كما لانقول على الاطلاق بأن ذلك ليس بشرط .

بل نقول : انه شرط فيما كان حياً بحياة ، للعلة التي ذكرناها وأوضحناها

---

(١) الظاهر زيادة « هما هو» ولعل المراد أن المقتضى والمقتضى متحدان وأنهما غير غريبين .

(٢) ظ : ومتى .

وليس بشرط فيمن لم يكن بهذه الصفة ، واختلاف المشروط على مابيناه جائز بحسب الاختلاف في مقتضيها ومستدعيها ، وهذا واضح .

وهذا الكلام قد استقصيناه وأشبعناه في كتابنا المعروف بـ «المختصر»[1] والكتاب المعروف بـ « الذخيرة » وانتهينا فيه الى أبعد مراميه وآخر أقاصيه . وفي هذه الجملة المذكورة هاهنا كفاية .

المسألـة الثانية

[الاستدلال بالشاهد على الغائب]

في الاستدلال بالشاهـد على الغائب قالوا : مـاتريدون بقولكم ان الحي الذي لاآفة به ، أو يستحيل عليه الافات ، يجب أن يدرك المدرك اذاحضره؟

فان قلتم : نريد بذكر الافة فساد الالات والحواس .

قيل لكم : أفتعدون فقد الحواس من الافات أم لا ؟

فان قلتم : لا .

قيل لكم : كيف يكون فسادها آفة مانعة من الرؤية ، ولايكون عدمهامانعاً من ذلك ، ان جاز ذلك فجوزوا أن يدرك الواحد منا مع فقد الحاسة .

وهذا يكشف عن فساد هذا الترتيب ، اذ يشترطون في المشاهد شيئاًليس هو في الغائب وكان يجب لانتفاء هذا [في] الغائب ، ألا تتوصلوا الى اثبات هذه الصفة فيه بشرط ليس فيه ، بل في الشاهد دونه تعالى .

---

(١) الصحيح : الملخص .

الجواب :

نفرض السؤال انا اذا قررنا بأن عدم الحاسة آكـد من فسادها في انتفاء الادراك وارتفاعه.

قيل لنا : فيجب أن يكون القديم تعالى غير مدرك ، لانه لاحاسة له .

والجواب عن هـذا : ان فقد الحاسة انمـا كان مخلا بالادراك فيمن كان يحتاج الى الحواس في الادراك كالواحد منا . وأما من لايحتاج الى الحواس في الادراك كالقديم تعالى ، فلايجب أن يكون فقد الحواس فيه مخلا بكونه مدركاً .

ألا ترى أن فساد الجوارح والالات في الواحد منا يخل بكثير من أفعاله التي نحتاج فيها الى تلك الجوارح والالات ، ولما كان فساد الالة أوالجارحة في أحدنا مخلا بفعله ، كان فقد الجارحة أو الحاسة آكد وأبلغ في الاخلال بصحة ذلك الفعل .

وقد علمنا أن القديم تعالى لاجارحة له ولاآلة ، ولايجب لذلك أن يتعذر الفعل عليه ، لان وجود الالة والحاسة ، أو صحتهما انما كانـا شرطاً في القادر بقدرة دون القادر لنفسه ، وهذا مما تقدم بيانه في المسألة الاولى .

فأما ذكر الشاهد والغائب فهو في غير موضعه ، لانا لانوجب في الغائب كل مانوجبه في الشاهد ، الا اذا اشتركا في العلة والموجب أو المقتضي. فأما على غير ذلك ، فلانلحق الغائب بالشاهد . ألا ترى أن أحدنا لايكون فاعلا الا بعد أن يكون جسماً مؤلفاً من جواهر مركباً وبعد أن يكون له رأس .

وكلنا نثبت أن القديم تعالى يكون فاعلا وان لم يكن بهذه الصفات،فقد خالفنا بين الشاهـد والغائب ، لما اختلفت الاسباب والعلل . ولما لـم يكن

أحدنا مفتقراً في كونه فاعلا الا الى كونه جسماً مؤلفاً ، لم يجب أن نثبت كل فاعل بهذه الصفة. ولما كان أحدنا مفتقراً في كونه فاعلا الى كونه قادراً ، أثبتنا [أن يكون]كل فاعل في غائب وشاهد قادراً .

وهذا أيضاً مما بيناه وشرحناه في الكتابين المتقدم ذكرهما .

المسألة الثالثة

[كونه تعالى مريداً]

في نفي كونه تعالى مريداً ، قالوا : ليس يمتنع أن يكون الشرط في اقتضاء صفة الحي منا كونه مريداً هو كونه جسماً يصح عليه المسرة ، لان في ارادة ما يدعو اليه الداعي مايقتضي المسرة .

ولذلك قلتم : ان تقديم الارادة يقتضي تعجيل المسرة ، فلايمتنع أن تكون الارادة المقارنة للفعل ان صح أنها تقارن أن تقتضي زيادة المسرة، لان الشيء لايجوز أن يكون في تعجيله تعجيل المسرة ، وليس فيه نفسه مسرة ، ولان ما لامسرة فيه لابتعجيل[1] المسرة بتعجيله .

واذا لم يؤمن ذلك لم يكن لكم طريق يقطع به على اثبات صفة المريد وليس يجب أن يعرف العلة التي بها وقعت صحة الارادة على كون المريد جسماً كما لايجب أن يعلم ما لاجله كانت صفة الذات فيه تعالى تقتضي كونه عالماً .

الجواب :

أول مانقوله في هذه المسالة : انا لانطلق القول بأن كون الحي منا حياً

(١) ظ : لاتتعجل .

مقتض لكونه مدركاً ومريداً ، لان ذلك يقتضي لكونه مؤثراً فيه ، كما نقوله في اقتضاء كونه حياً لكونه مدركاً . وانما الصحيح أن نقول : كون الحي منا حياً يصحح كونه مريداً وكارهاً ، والصحيح غير الاقتضاء .

فان قيل : فما المقتضي لكونه مريداً .

قلنا : ورود الارادة بحيث يختص به غاية الاختصاص ، اما أن يكون في قلبه كالواحد منا أو لافي محل ، كالقديم تعالى .

الا أن للسائل أن يقول : ماأنكرتم أن يكون الشرط في الصحيح الذي ذكرتموه كونه جسماً يصح عليه المسرة ؟

والجواب : أنه لانسبة بين كون الحي مريداً وبين كونه جسماً يصح عليه المسرة، ولاتعلق لذلك بعضه ببعض، فكيف شرط في الصفة بمالاوجه لاشتراطه ولاجهة معقولة لتعلق تلك الصفة به ؟ ولما اشترطنا في كون أحدنا مدركاً صحة حواسه ، ولم نشترط في كل مدرك ، أحلنا على وجه معقول يختص بناقد تقدم بيانه .

فأما المسرة وهي السرور ، والسرور هو اعتقاد منفعة تصل الى المسرور، أو اندفاع ضرر عنه . ولهذا أحلنا أن يكون تعالى مسروراً من حيث لايجوز عليه المنافع ولاالمضار ، وليس في ارادة مايدعو اليه الداعي نفسها منفعة .

وهذا غلط ، لان المنفعة لاتكون الامدركة ، وما لايدرك لايصح أن يكون نفعاً ، والارادة غير مدركة .

أو نقول : ان الارادة لاتتعلق الا بما فيه نفع للمريد . وهذا باطل ، لان المريد قد يريد ما يضره وما ينفعه وما ليس بضرر ولانفع .

ألا ترى أنه قد يريد ما يعتقد أنه ينفعه ، وهو على الحقيقة ضار له ، وقد يلجأ الى فعل ما عليه فيه مضرة فيريده ، لان الملجيء الى الفعل يلجيء الى

ارادته ، والملجيء مريد لما يفعله .

ألاترى أن أحدنا اذا الجيء هرباً من السبع الى العدوعلى الشوك والحسك فهو مريد لذلك العدو وان كان مضراً به .

ومن قال : ان كون الحي منا مريداً مشروط بكونه جسماً ، ومنع من كونه تعالى قادراً من حيث لم يكن جسماً ، فاذا وقعت المحاسبة على أنه لاتعلق لكونه قادراً بكونه جسماً ، ولامناسبة ، نقل ذلك الى كونه مريداً .

والذي يوضح ما ذكرنا أن كون أحدنا مشتهياً لما كان لايصح الا على من يجوز عليه الانتفاع ، لان الشهوة لاتتعلق الا بالمنافع ، لم يجعل كون الحي حياً مطلقاً مصححاً لكونه مشتهياً ، بل قلنا ان كونه حياً بحياة هو المصحح لكونه مشتهياً ، ولم نقل مثل ذلك في تصحيح كون الحي لكونه قادراً عالماً ، من حيث لم نجد فيه ما وجدناه في كونه مشتهياً .

فكذلك القول في كون الحي مريداً ، أن المصحح له هو كونه حياً مطلقاً دون كونه جسماً ، كما قلنا في كونه قادراً عالماً .

والذي اعتمده القوم في منع تقدم ارادة القديم تعالى على فعله غريباً (١) تضمنه السؤال من تعجيل المسرة ، بل قالوا : ان تقدم الارادة فينا يقتضي توطين النفس وتخفيف الكلفة في الفعل المراد . وهذا الوجه لايليق به تعالى ، فلاوجه لتقديم ارادته .

فأما ما ختمت به المسألة من أنه لا يجب أن يعرف ما لاجله وقعت صحة الارادة على كون المريد جسماً ، كما لايجب أن يعلم ما لاجله كانت صفة الذات فيه تعالى تقتضي كونه عالماً .

فغير صحيح ، لان كون الحي منا حياً اذا كان مصححاً لصفات كثيرة ، منها

(١) ظ : غيرما تضمنه .

كونه قادراً وعالماً ومريداً وناظراً ومشتهياً ومنتفعاً ومستضراً ، أو وجدنا[١] بعض هذه الصفات يصححها كونه حياً بغير شرط وباقرار[٢] ومنتفعاً ومستضراً ، لان الشرط في ذلك يرجع الى ما يقتضي كونه جسماً .

فأما كونه ناظراً ، فالشرط في تصحيحها[٣] لا يكون عالماً بالمنظور فيه . ولهذا استحال أن يكون القديم تعالى ناظراً لوجوب [كونه] عالماً لنفسه بكل المعلومات . وألحقنا صحة كونه مريداً بكونه قادراً وعالماً، وأن المصحح لهذه الصفة كونه حياً بالاطلاق .

فان ادعى مدع أن الشرط فيه كونه جسماً ،كما قلنا في الشهوة والمنفعة لم يكن لنا بدمن أن نقول لهذا المدعي من عود هذه الصفة الي الجسمية،واقتضاء صفته تعالى الذاتية لكونه عالماً لايشبه ما نحن فيه ، لانا ما عللنا اقتضا كوننا عالمين وقادرين بمصحح هوالحياة ، وانما عللنا لما شرطنا في المصحح الذي هو كوننا أحياء ما لم نشترطه في آخر ، ومثل ذلك لابد من بيان وجهه .

المسألة الرابعة

[مسائل تتعلق بالارادة]

واعترضوا قولنا ليس يخلو ماخلقه الله تعالى في الانسان من العقل والسهو والقبيح ونفور النفوس من الحسن ، مع أنه سبحانه لم يلجأه ولاأعياه من أن يكون تعالى فعل ذلك لغرض [أولغيره] والثاني عبث ، فيجب الاول ، ولاغرض

(١) ظ : ووجدنا .

(٢) ظ : وبعضها كونه حياً بشرط ككونه قادراً ومنتفعاً الخ .

(٣) ظ : تصحيحه أن يكون عالماً .

في ذلك الا أنه سبحانه أراد بذلك أن يطيع فيستحق الثواب .

فان[1] قالوا : لم زعمتم أن الاغراض هي الارادة ، وما أنكرتم أنه تعالى فعل ذلك لغرض ، والمعنى فيه أنه فعله للتعريض للثواب واستحقه المكلف بفعل الطاعة .

وقالوا : فان قلتم : فعل ذلك المتعريض للثواب يفيد الارادة ، لان قول القائل « دخلت الدار لاسلم على زيد » معناه انني قصدت السلام على زيد .

قيل لكم : ذلك لايجب أن يفيد الارادة عندكم ، وذلك لانكم تقولون : ان الله تعالى خلق المنافع في الدنيا لينتفع بها الحيوان ، ولم يرد انتفاعهم اذ هو مباح ، والله تعالى لايريد المباح في دار التكليف .

وقالوا : فان قلتم : قد أراد المنافع ، فلهذا ساغ لنا أن نقول ما قلناه .

قيل لكم : انما أردنا أن نبين لكم أن قولنا لكذا لايفيد الارادة لما دخلت عليه اللام لامحالة . وقد بان ذلك في قولكم أراد خلق المنافع لينتفع بها .

قالوا أيضاً : ان الله عزوجل انما يؤلم الاطفال للمصلحة وللغرض ، لانه لو أولمهم للمصلحة فقط كان قبيحاً ، ومع ذلك لم يرد العوض في ذلك الوقت، ولايجوز أن يريد من المكلف في ذلك الوقت فعل ما [فيه] الالم لمصلحة فيه ، وانما أراد ذلك عند نصب الدلالة العقلية والسمعية ، فقدبان أن لفظة اللام لاتفيد ارادة ما دخلت عليه لامحالة .

قالوا : ثم يقال لكم : ما تريدون بقولكم خلقنا والشهوات فينا لغرض .

فان قلتم : نريد أنه أراد بذلك فعل الثواب .

قيل : ليس من قولكم ، لان الارادة عندكم غير متقدمة للمراد .

---

(١) ظ : بـأن .

وان قلتم : نريد بذلك أنه تعالى خلقنا لنستحق الثواب .

قيل : أفليس قد دخلت لفظة اللام ما ليس بمراد ، لان الاستحقاق ليس بفعـل فيراد .

قالوا : وان قلتم : خلقنا وأراد بخلقنا فعل الارادة .

قيل[1]: الارادة للطاعة متقدمة على هذا الوقت ، لانه انما أراد منا الطاعة حين أمرنا . ولوكان عزوجل قد أرادمنا الآن الطاعة،لكان قد أراد الطاعة لنستحق للثواب ، ولان ارادته حسنة ، والا لم يحسن الارادة للطاعة ، وفي ذلك دخول لفظة اللام على ما لم يرد .

وقالوا : فان قلتم لنا : ماتريدون أنتم بقولكم ان الله تعالى خلقنا على صفة المكلفين لنستحق الثواب أولنفعل الطاعة .

قلنا : نريد بذلك الداعي،لان قول القائل : دخلت الدار لاسلم على زيد . هو الذي دعاني الى ذلك ، اما بأن اعتقد حسنه ، أوأن فيه منفعة ، أودفع مضرة يبين ذلك. أمالوتصورنا أن لنا في السلام على زيد فائدة ودعانا ذلك الى دخول الدار والى السلام عليه ، فدخلنا وسلمنا ونحن ممنوعـون من الارارة ، لكنا قد دخلنا الدار للسلام على زيد .

وقالوا : فان قلتم : كيف يكون استحقاقنا للثواب داعياً الى خلقنا على معنى أن العلم به وتحسين لتأتينا على الطاعة وعظيم المنفعة فيه ينهوالى خلقنا وخلق مالايتم الطاعة الى يوم الاستحقاق عليها الامعه ، فيكون خالقاً لنا لـذلك ، كما تقولون أنه يكون خالقاً لنا ومريداً لخلقنا لذلك .

ولوأنا فرضنا أن الله تعالى خلقنا على صفة المكلفين ، وكان الداعي الى ذلك ماذكرناه من غير ارادة لماكان خلقة ايانا عبثاً لالغرض ، فكيف يكون ذلك عبثاً ولداعي الحسن فعله .

---

(١) في الاصل قبيل :

الجواب :

اعلـم أنني لما تصفحت هذه المسائل المتوالية المتعلقـة بالارادة المبنية على نفي كونه تعالـى مريداً ، لم أجد فيها حجة ، مع قوله (أدام الله عزه) أن الذين تعلقوا بها لوأثارها دور وستقف. وحرض على الكلام فيمايتعلق بالارادة ونفيها عن الله تعالى واثباتها .

وقدكان يجب فيمن كان مشعوفـاً بشيء أن يعرف ماقدقيل فيه من الحجج والطرق ، ويفهم الاغراض فيها ، ولايذهب عنها جانباً ، وان كانت لـه شبهة في الحق كانت قوية، ولم أجود هذه المسائل المتعلقة بالارادة .

الا أني قد أجبت في الكتب عنه ، وزاده أصحابنا علـى نفوسهم [1] عند الكلام في الارادة ، أوماهو مبني على مالا نذهب اليه ولا نقول به ولايقتضيه أصولنا ، فكأن المتعرض ظن من مذاهبنا غير صحيح ، فاعترض عليـه ماليس بصحيح .

وقد بيـّنا في الكتاب « المخلص » [2] خاصة الكلام في أنـه تعالى مريد مشروحاً مستقصى، وزدنا على أنفسنا من الزيادات مالايهتدي اليه المخالفون ، وأجبنا عنه باليمن [3] الواضح. وذكرنا أيضاً في الكتاب المعروف بـ«الذخيرة» طرفاً من ذلك قوياً .

واذا كان الغرض في هذه نفي كونه تعالى مريداً ، فيجب أن يقدم الادلـة على ذلك ويوضحها وشيوخها ذي [4] الاصل الذي عليه المعمول، ومع تمهده

---

(١) في الهامش: تقويتهم .

(٢) الصحيح: الملخص .

(٣) ظ: بالبيان .

(٤) كذا في الاصل .

يسهل حل كل شبهة ودفع كل اعتراض .

واعلم أن كل من خالفنا في كونه تعالى مريداً على ضربين ، فمنهم من ينفي حال المريد عنه [أوعنه][1] تعالى، ويدعي أن الحال التي يشير اليها يكون المريد مريداً لبيت[2] حالا زائدة على الاحوال المعقولة لنا، من كوننا عالمين أوظانين أومعتقدين .

ومنهم من يثبت هذه الحال زائدة على أحوالنا المعقولة، ويبقى كونه تعالى مريداً لشيء محضة، ويدعي استحالته فيه تعالى دوننا. وهو أبو القاسم البلخي ومن وافقه .

والذي يدل على أن حال المريد متميزة من أحوال الحي أن أحدنا يجد نفسه عند قصده الى الامر وعزمه عليه على صفة متجددة لم يكن من قبل عليها ويعلم ذلك من نفسه ضرورة .

ولهذا قلنا في الكتب: ان حال المريد معلومة ضرورة، وانما الشك واقع في تمييزها من باقي أحوال الحي. وما العلم بكونه مريداً في التجلي والوضوح الا كالعلم بأنه مدرك ومعتقد، فلاسبيل الى رفع مالم يعلم من هذه الحال. وانما الكلام على المخالف في تمييزها من سائر أحوال الحي .

ولا شبهة في تمييز هذه الحال التي أشرنا اليها من كونه حياً وقادراً ومدركاً، ماأشبه ذلك من الاحوال. وانما الشبهة في تمييزها من الدواعي التي هي العلم والاعتقاد والظن .

والذي يدل على تمييز هذه الحال من الدواعي أن أحدنا قديكون عالماً بحسن الفعل وكونه احساناً وانعاماً، ومع ذلك فلايجد نفسه على هذه [الحال]

---

(١) كذا في النسخة والظاهر زيادتها .

(٢) ظ: است .

التي أشرنا اليها، وقديتجدد كونه على الحال التي سمينا من كان عليها بأنه مريد وان كان علمه بكون الفعل احساناً[١] ومتقدماً غير متجدد، وذلك القول في قضاء الدين داع الى فعله .

وقد يتقدم كونه عالماً بهذه الصفة الداعية الى الفعل وان لم يكن مريداً ، بل ربما كان كارهاً . ومما تبين انفصال هذه الصفة من الداعي متقدم [٢] لهذه الصفة .

ألا ترى أن علم أحدنا بأن الطعام يشبعه وهو جائع داع له الى الاكل ، فاذا علم ذلك أراد الاكل ثم فعله، فالداعي متقدم للارادة، وهي تالية له ومطابقة كما أن الفعل تال للارادة .

وأجود ماقيل في هذا الموضع مما لم يخطر ببال المخالفين لنا في هذه المسألة، وانما هو شيء زدناه على نفوسنا وأجبنا عنه، أن يقال: ماأنكرتم أن يكون الحال التي أشرتم اليها وسميتموها بأنها حال المريد هي راجعة الى الدواعي، الى[٣] أنه ليس كل داع يؤثرها[٤] ويحصل معه، بل يجعل هذه الحال هي الصالحة عند قوة الدواعي وبلوغها الى الحد الذي لابد معه من وقوع الفعل عقيبها ، فلايمكنكم أن تقولان[٥] : انه قد يكون كذلك ولايفعل الفعل ، لانكم تذهبون الى أن الفعل يجب عند هذه الحال .

والذي يحلّ هذه الشبهة : انا قدعلمنا ان أموراً متغايرة قد تتساوى في

---

(١) لعل الواو زائدة .

(٢) ظ: المتقدم .

(٣) ظ: الا .

(٤) ظ: يؤثر في الفعل .

(٥) ظ: تقولوا .

بلوغ الغرض الذي قد انتهت الدواعي اليه في القوة الى الحد الذي لابد من الفعل معه ، ومع هذه الحال فانه لايجد نفسه على الحال التي أشرنا اليها الا مع أحدها، والكل متساوي في تعلق الدواعي، لوجب [1] أن يجد هذه الحال مع الامور المتغايرة .

فلمااختصت هذه الحال مع عموم متعلق الدواعي، علمنا أنها متميزة من أحوال الدواعي. ألاترى أن أحداً اذا دعاه الجوع الشديد الى الاكل ومن[2] قويت دواعيه اليه على وجه لابد معه من وقوع الاكل معه ، قديكون بين يديه رغفان كثيرة قربها من يده قرب واحد وصفاتها في أنفسها واحدة ، فقصد الى أحد دون باقيها ، ويجد نفسه على كل حال مريداً مع بعضها دون سائرها، وان كانت الدواعي القوية فتتعلـق بالجميع تعلقاً واحداً . فلورجعت حال الارادة الى حال الدواعـي ، لكان يجد نفسـه قاصداً الـى الجميع ومريـداً لاكل [الجميع]، كما أنه يجد نفسه عالماً بأن كل رغيف يسد جوعته ويزول مضرته وهذا واضح .

على أن قوة الدواعي انما هي كيفيـة الحال التـي يجب عنها ، والكيفية وان اختلفت فغيرمقتضيـة لاختلاف الجنس والنوع . وأحدنا اذا تجدد كونه قاصداً الى الشيء ومريداً له بعد تقدم دواعيه اليه، يجد نفسه على جنس لم يكن عليه من قبل. ويفرق بين مايجد نفسه عليه اذا قويت دواعيه بعدضعف وزادت بعد تقدم بقضائها [3]، والواحد منا يجد نفسه اذا أدرك بعد أن لم يكن مدركاً أنه على جنس صفة لم يكن له من قبل .

(١) خ ل: يوجب .

(٢) الظاهر زيادة « من» .

(٣) ظ: نقصانها .

فلو جاز أن يجعل هذه الصفة كيفية للاخرى ، جاز ذلك في الادراك وفي سائر الصفات ، وان يؤد ما يجده الى الكيفيات دون جنس الصفات ، وهـذا يفضي الى الجهل ، واذا صح أن حال المريد منفصلة من سائر أحواله ، بطل قول من نفي هذه الحال فينا وفيه تعالى .

فأما البلخي فطريق الرد عليه أن نقول له : قد وافقنا على اثبات حال المريد لنا وتمييزها من باقي أحواله . واذا كان المصحح لهذه الصفة كونه حياً ، كما أن المصحح لكونه قادراً عالماً كونه حياً ، وجب أن يصح كونه تعالى مريداً ، كما صح كونه قادراً عالماً . وقد دللنا في جواب المسألة الاولى والثانية والثالثة من هذه المسائل على أن المصحح ما ذكرناه دون ما يرجع الى جسميته والى الحواس .

وأما قول البلخي في بعض كلامه : ان المريد هو القاصد بعينه الى أحد الضدين اللذين خطرا بباله . فتعلل منه بالمحال ، لان المريد هو القاصد كما قال ، الا أن ذكر القلب والخطور لامعنى له ، لان الواحد منا وان كان ذا قلب محله ارادته ، فليس يجب في كل مريد أن يكون كذلك .

واذا عارض البلخي معارض فقال له: لايصح أن يكون القديم تعالى عالماً لان العالم منا هو الذي يعتقد بقلبه ما علمه .

أي شيء ، ليت شعري كان يقول له ؟ وهل يقيد[1] ذلك الا بما أفسدنا كلامه ؟

والذي يدل من بعد هذه الجملة على أنه تعالى مريد وجوه :

أولها : انا قد علمنا أن من حق العالم بما يفعله اذا فعله لغرض يخصه ، وكان محلا بينه وبين فعل الارادة في قلبه أن يكون مريداً له ، لان [ما] يدعو

---

(١) ظ : يفسد .

الى الفعل يدعو الى ارادته . فقد ثبت أنه تعالى فعل العالم بغرض يخص العالم بداعيه الى الخلق العالم يدعوه الى فعل ارادة خلقه، والمنع من الارادة يستحيل عليه تعالى ، فلا بد من كونه مريداً لخلق العالم .

وانما شرطنا الشرطين اللذين ذكرناهما ، لان الارادة يفعلها أحدنا وان لم يردها بارادة أخرى ، من حيث أن الداعي اليها هو الداعي الى المراد ، ولاينفرد بداع يخصها .

ألا ترى أن من دعى الداعي الى الاكل ، فانه يفعل ارادة للاكل وان كان لايريد هذه الارادة ، لان داعي الاكل هو داع فيها داعي يخصها ومن أشرف على الجنة وأعجزه الله تعالى من أفعال القلوب، أو فعل فيه ارادة ضرورية لدخول النار لايقع منه الادخول الجنة وان لم يكن مريداً لدخولها ، لانه ممنوع من هذه الارادة .

وثانيها : أنه قد ثبت كونه تعالى مخبراً وآمراً ومخاطباً، والكلام لايقع على هذه الوجوه لوجوده ، ولاحدوثه ولاجنسه ولاسائر أحواله ، فلابد من أن يكون على هذه الصفة التي يجوز أن يكون عليها تارة ، ولايكون أخرى لامر من الامور .

وقد بينا أن صفاته كلها لاتؤثر في ذلك ولاصفات فاعله من كونه حياً ومدركاً وعالماً وقادراً ومشتهياً وناظراً ، لان المعلوم الواضح أن هذه الصفات لاتؤثر في وقوع الخطاب على تلك الوجوه، فيعلم لامحالة أن المؤثر هو كونه مريداً .

وهذه الدلالة مستقصاة في الكتاب «الملخص» ومنتهى فيه الى غايتها .

وثالثها : انه تعالى قد خلف فينا الشهوات المتعلقة بالقبائح ، وتقرأ على المحسنات ، ومكننا من فعل كل ما تشتهيه ، ولم يعينا[1] بالحسن عن القبيح

(١) ظ : ولم يمنعا .

لايجوز أن يكون فعل ذلك لغير غرض لانه عبث، ولا لغرض هو الاغراء بالقبيح لقبح ذلك ، فلم يبق الا أن يكون الغرض فيه التعريض فيه للثلواب، بأن يفعل الواجب ويمتنع من القبيح، فلا بد من كونه مريداً لهذا الوجه دون غيره، والالم يتخصص مافعله لهذا الغرض دون غيره مع احتماله للكل .

ورابعها : أنه تعالى لو لم يقصد بايلام أهـل النار والعقاب المستحق ، لكان ظالماً .

وكذلك ما فعله بأهل الجنة مـن الثواب لابد أن يقصد بـه فعل المستحق عليه منه ، لانه لايكون مختصاً بهذه الوجه[١] مع احتماله لغيره الابمخصص.

وما يرد على هذين الدليلين الاخيرين ويعترض به عليهما يأتي في الكلام على ما جري في أثناء المسائل الواردة . ونعود الى تصفح ما في المسألة :

أما الالـزام لنا أن يكون خلقه لنا لينفعنا بالثواب لايقتضي الارادة ، بـل يكفي فيه الداعي الـى ذلك . فهو غير صحيح ، لانا قبل كل شيء لانقـول ان خلقه تعالـى لنا لينفعنا ، انما كان بهذه الصفة لاجل أنه تعالى يريـد منا الطاعة التي نستحق بها الثواب ، لانه تعالى في ابتداء خلقه للمكلف وقبل أن يكمل، قـد خلقه لهـذا الوجه ، وهو في تلك الحال ما كلفه للطاعة ولا أرادها منه ، فلا بد من أمر يقتضي توجه هذا الخلق الى هذه الجهة التي عيناها من بين سائر الجهات التي يحتمل الخاق له يكون مخلوقاً لها، وليس ذلك الاارادته تعالى كونه خلقاً لهذا الوجه دون ما عداه من الوجوه .

لان الارادة عندنا تتعلق بالمرادات على وجوه مختلفة ، وليست خارجة[٢] في التعلق مجرى القدرة، بل تجري مجرى الاعتقادات . ولهذا تختلف الارادتان

(١) ط : بهذا الوجه .

(٢) ظ : جارية .

ومتعلقهما واحد اذا اختلف وجها تغايرهما .

وقد اختلف هاهنا كلام الشيوخ : فقال قوم: يجب أن يريد احداث الخلق بارادة مفردة، ثم يريد بارادة أخرى احداثه لينتفع. وقال آخرون وهو الصحيح: انه يكفي ارادة واحدة لاحداثه على هذا الوجه .

ومن الذي قال : ان الاغراض هي الارادات حتى مكلف ومسألة الرد لذلك ، ثم لو سلم لهم وان كان غير صحيح، وأن الداعي والاغراض كافية في كون الفعل واقعاً لها ، ليس[1] قد بينا في كلامنا أن الداعي الى الفعل داع الى فعل الارادة له ، وأنه لايجوز أن يفعل أحدمنا فعلا لغرض يخصه . وهو غير ممنوع من الارادة الاويفعل ارادة له ، وأن ذلك معلوم ضرورة .

فيجب على كل حال أن يكون تعالى مريداً لما فعله من خلقنا الذي غرضه فيه أن ينفعنا بالثواب في حال خلقه لنا ، وقبل تكليفنا الطاعة التي نستحق بها الثواب .

وقدمضى في خلال هذه المسألة من المسائل لانه[2] عكس القضية ، وقال: ارادة الطاعة متقدمة لهذا الوقت. وفى هذا عكس، فان ارادته تعالى منا الطاعة انما هى تحصل بوقت أمره تعالى لنابه وتكليفنا اياها ، وهذا متأخر لامحالة عن الخلق ، بل متأخر عن حال اكمال العقل المتأخر عن زمان الاحداث والخلق .

وما مضى فى أثناء المسألة من أنه تعالى خلق الحيوان الذي ليس بمكلف لينفعهم [3] بالفضل والغرض وان كان تعالى ما أراد انتفاعهم ، صحيح ، وله

(١) ظ : أليس .
(٢) ظ : أنه .
(٣) ظ:لينفعه ، وكذا انتفاعه .

أمثلة ظاهرة لاتحصى قد أوردناها في كتابنا .

منها أن أحدنا يضع الماء على الطريق ، لينتفع به المارة فيذلك الطريق وانما يكون وضعه للماء متوجهاً الى جهة انتفاع الناس به بالارادة المتناولة له على هذا الوجه . ولايجوز أن يكون المؤثر في ارادته بشرب[1] المارة في الطريق له ، لانه لايريد ذلك ، وان كان وضعه للماء متوجهاً الى هذا الوجه دون غيره .

وقد يبحث أحدنا مائدة ليأكل هو وغيره من الناس عليها الطعام، ولايجب أن يكون في حال بحثه لها مريداً من نفسه ومن غيره الأكل ، وانما توجه بحثها الى هذه الجهة دون غيره بالارادة المتناولة لتجارتها لهذا الوجه .

وكذلك قد يخيط قيمصه ليلبسه ولايكون في حال خياطته مريداً لنفسه، ولو كان كذلك لوجد نفسه مريداً في الحال للبس .

وكذلك قد يغرس نخلة أو شجرة وهو يماله من ثمرتها ، وهو في حال الغرس لايريد أكله منها ولاأكل غيره أيضاً ، وانما كان الاغراس لهذا الوجه للارادة المتناولة له على هذا الوجه .

فأما مامضى في المسألة من أن الله تعالى يؤلم الاطفال للمصلحة والغرض ـ الى قوله : ـ فقد بان أن لفظة اللام لاتفيد ارادة مادخلت عليه ، فلاشبهة في أن الغرض بالفعل الذي قصد به اليه لايوجب تعلق الارادة بذلك الغرض .

فكيف ظن علينا أنا نذهب الى ذلك حتى وقع التشاغل بالكلام عليه، وقد قلنا ان الغرض اذا كان هو الداعي الى الفعل ، فلابد من ارادة يتناول الفعل عند حدوثه ، حتى يكون لها مفعولا لهذا الوجه ومتوجهاً غيره .

وقد بينا في كتاب « الذخيرة » وغيره أن الله تعالى لايفعل الالام بالاطفال

(١) ظ : شرب .

للعوض ، وان كان الغرض لابد منه . وانما الغرض في فعل الالام بهم المصلحة ثم الغرض، ليخرج من كونه ظلماً. وقد بينا مرادنا بقولنا «خلقنا وخلق الشهوات فينا لغرض » فلامعنى لتقسيم علينا غير صحيح وللامة على ماتذهب اليه .

فأما مامضى في المسألة من قول السائل : فما تريدون أنتم بقولكم ان الله تعالى خلقنا على صفة المكلفين لنستحق الثواب ـ الى آخر الكلام. فالجواب عنه قد مضى .

ولاشبهة في أن علمه بانتفاعنا بالتعريض للثواب والانتفاع به داع له تعالى الى خلقنا . الا أنا قد بينا أن ذلك ان كان هذا الداعي ، فلابد من ارادة يكون بها هذا الفعل الذي هو الاحداث متوجهاً الى هذا الوجه . وبينا أن مادعى الى الفعل يدعو الى فعل ارادته، فانه لايجوز أن يكون من ليس ممنوع[1] من الارادة بفعل الفاعل للداعي من غير أن يريد ، وأن ذلك معلوم ضرورة .

ولاشبهة في أنه لو خلقنا وداعيه الى خلقنا انتفاعنا بالثواب ، وقدرنا أنه لاارادة له تتناول خلقنا ، لم يكن خلقه ايانا عبثاً ، لان العبث مالاغرض فيه .

ولكن قد بينا أنـه من المحال أن يدعوه الداعي الى خلقنا لهذا الغرض وهو لايريد خلقنا ، اذا لم يكن ممنوعاً من الارادة ، الا أنـه لايجوز أن يقال في ممنوع مـن الارادة اذا فعل فعلا دعاه اليـه داع أنه فعله لهذا ، لان هـذا القول يقتضي أن يفعله توجهاً نحو ذلك الداعي، وهذا لايكون الا بالارادة على ماتقدم بيانه .

ثـم يقال للمعترض بهذه الاعتراضات : كيف يكون خلق الله تعالى لنـا ؟ لينفعنا انما أثر فيه داعيه ، وهو علمه بكون انتفاعنا احساناً البتة وانعاماً علينا ،

(١) ظ : ممنوعاً من الارادة يفعل الفعل للداعي ـ الخ .

وصار خالقاً لهذا الداعي من غير ارادة لصاحب [١] الخلق ويؤثر فيه. وكيف يجوز أن يؤثر في فعل الحادث؟ حتى يجعله على بعض الوجوه أمر متقدم بل قديم، لان الله تعالى عالم فيما لم يزل بحسن الاحسان. واذا كان هذا الداعي هو المؤثر في أن خلقنا انما هو الاحسان فقد أثر الامر المتقدم في حال متجددة وهذا محال.

ثم يلزم على هذا أن لو خلقنا الله تعالى وأراد مضرتنا، أن يكون خالقاً لنا للانتفاع بالثواب، لان الداعي اذا كان هو المؤثر في وقوع الفعل على الوجه الذي وقع عليه ولايحتاج الى ارادة، فلافرق بين انتفائها ووجودها غير مطابقة للداعي.

ويلزم على هذا أن يكون لاحدنا اذا كان عالماً بحسن الاحسان الى زيد - وهو داع قوي الى نفعه والاحسان اليه - أن يكون متى أعطاه درهماً ولم يقصد لهذه العطية الى الاحسان، أن يكون محسناً اليه، لان داعي الاحسان حاصل، وهو المؤثر على ماظنه مخالفونا.

ويلزم أيضاً أن لوقصد باعطائه الدرهم غير وجه الاحسان من باقي الوجوه وهي كثيرة، أن يكون محسناً بذلك، لان داعي الاحسان وهو المؤثر ثابت وهذا حد لايبلغه محصل.

فان قيل: فهو لايعطيه الدرهم على وجه غير الاحسان الابداع له اليه وهو المؤثر في عطيته.

قلنا: اذا كان هناك داعيان مختلفان، فلم صارت هذه العطية المؤثر فيها أحدهما دون الاخر، وكل الدواعيين [٢] مؤثر على هذا القول، كان في وقوع الفعل على وجه دون آخر.

---

(١) ظ: تصاحب الخلق وتؤثر فيه.

(٢) ظ: الداعيين.

المسألة الخامسة

[كيفية تعلق العقاب بالكفار في الاخرة]

واعترضوا قولنا أنه تعالى لو لم يرد بايلام الكافرين في الاخرة مايستحقونه من العقاب ، ماانفصل ذلك من الظلم ، وذلك لايجوز .

فان قالوا: لم زعمتم أن ذلك لاينفصل من الظلم الا بالارادة، وماأنكرتم أن ينفصل منه ؟ اذ قوله لعلمه باستحقاقه له ، فدعاه ذلك الى فعله ،كما أن هذا الداعي هو الذي فعل الارادة عندهم لعقابهم ، واذا كان هو الداعي الى الارادة فهو الداعي الى المراد ، اذ كان الداعي الى أحدهما هو الداعي الى الاخر.

قالوا : ثم يقال لكم : ماتريدون بقولكم قصد بايلامهم مايستحقون ؟

فان قلتم : عنينا بذلك ارادة الاستحقاق .

قيل : ليس الاستحقاق بفعل فيراد .

وان قلتم : عنينا بذلك أنه أراد ايلامهم لاجل الاستحقاق .

قيل لكم : زدتم بقولكم لاجل الاستحقاق ارادة أخرى ، وليس هذا من قولكم ، وقد بينا أن الاستحقاق لايراد.

وان قلتم : عنينا أنه أراد ايلامهم لاجل الاستحقاق .

قيل لكم : فقد جعلتم المخصص هو كون الاستحقاق داعياً الى الارادة ، لانه لو أراد ايلامهم فقط لم ينفصل من الظلم ، وانما ينفصل من الظلم بوقوع الارادة لاجل داعي الاستحقاق [و] في ذلك وقوع الكفاية بداعي الاستحقاق في التميز من الظلم .

قالوا : فأبينين ذلك أنه سبحانه لو أراد ايلامهم للاستحقاق لماذكروه لم يفعل هذه الارادة [الا] لانه عالم بحسنها وبحسن الايلام لما حسنت الارادة

[له] فبان أنه لابد من الرجوع الى هذا العلم ، فما تنكرون أن يقف حسن الايلام عليه .

قالوا ذلك الجواب عن قولكم : ان الثواب لايتميز من التفضل الا بأن يقصد به الاستحقاق ، أو يقصد به وجه التعظيم .

قالوا : على أن قولكم يقصد به وجه التعظيم لايغني قصد ايجاد المنافع وقصد فعل التعظيم الذي هو القول ومايجري مجراه ، ولسنا نسلم أن للمنافع وجوهاً غير مقارنة للتعظيم .

الجواب :

اعلم انا قد بينا في الكلام المتقدم المسألة بلافصل مايبطل هذه الشبهة المذكورة في المسألة ، لان الكلام في أنه تعالى خلق الخلق لينفعهم ، نظير الكلام في أنه تعالى أولم الكفار لما يستحقونه من العقاب .

وقد بينا أن الداعي مجردة لايؤثر في الارادة [التي] ادعى اليها حتى يجعلها على وجه دون آخر ، وانما الارادة قد بينا أن علمه عن النفع بالثواب لايقتضي أن يكون خلقه لالهذا الغرض ، دون ارادة لصاحب خلق الخلق .

فعلم أن علمه تعالى باستحقاق الكفار العقاب غير كاف في كون الايلام لهم في الاخرة مفعولا بهم لهذا الوجه دون الذي ذكره في هذه المسألة ، يقتضي أن يكون الله تعالى المستحق للعقاب ظلماً، لانه اذا كان المخرج للضرر لكونه ظلماً هو علم فاعله بأن المفعول به مستحق لذلك وان لم يقصد اليه، فلايصح اذن أن يظلم مستحق الضرر ، وهذا يؤدي الى أن أحدنا لايصح أن يظلم أحداً قد تقدم استحقاقه للمضار لهذه العلة التي ذكرناها .

وكان ينبغي أن يكون مستحقو الحدود في الدنيا والمضار بها ، ليصح أن

يظلمهم ظالم ، لان العلم يستحيل ظلم مستحق لضرر ، وهذا جاهل بلغ اليد .

فكان يجب أيضاً فيمن له دين على غيره، أن لايصح ممن عليه العطية شيئاً من ماله على وجه الاحسان والتفضل ، لانه اذا كان عليه بوجوب الدين الذي عليه داعياً الى فعله ، وهو كاف في كون العطية قضاء للدين ومؤثراً فيها من دون ارادة فلابد من وجوب ماذكرناه . وأن ذكرنا كل مايلزم على هذا الموضع من الشناعات والمحالات اطالة ، وفي هذا القدر كفاية .

وقد بينا مرادنا بقولنا « أنه فعله للاستحقاق » و [ما] فسرناه أغنى عن تفسيره بما لانذهب اليه ، لان الضرر فعل يمكن وقوعه على وجوه من جملتها الاستحقاق ، فانما يكون مفعولا للاستحقاق بارادة متناول فعله على هذا الوجه.

ولهذا لانقول : ان كل [ما] يفعله البهائم والاطفال ، ومن لايصح منه الارادة والقصد لايكون الا بصفة الظلم ، لانه ضرر يعرى من ارادة تصرفه الى بعض وجوه الحسن ، اما الاستحقاق أو النفع أو دفع الضرر .

والقول في الثواب وأنه لايتميز من التفضل الا بأن يقصد به وجه الاستحقاق كالقول فيما تقدم ، لان الثواب نفع والنفع قد يقع على وجوه ، اما غير مقصود به الى شيء ، فيكون عبثاً .

وقد يكون متفضلا ، فكيف ينصرف الى جهة الاستحقاق دون التفضل ألا يقصد الى ذلك ، وهب تمكنوا من أن يقولوا أنه يكون الاستحقاق به على هذا الوجه .

فان قيل : تعري النفع من التعظيم يقتضي كونه احساناً .

قلنا قد يتعرى من التعظيم ويكون عبثاً ، وقد يتعرى ايصال أحدنا النفع الى غيره من التعظيم ، فيحتمل أن يكون عبثاً أو فرضنا ، وانما بالارادة تقع على وجه دون آخر .

ثم لو قارن المنافع التعظيم وقصد بها الى التفضيل أليس ماكان الاتفضلا وان قارنه التعظيم الذي قد جعلتم مقارنته له دلالة على أنه ثواب والتعظيم،وان كان لايحسن مقارنة الا للمستحق فقد تقدر فعل مع المستحق ، فانه يقدر على أن يفعله كذلك وان كان منه قبيحاً .

المسألة السادسة

[تأثير الارادة فى الافعال المستندة الى الدواعى]

قالوا : ولو تصورنا واقفاً بين الجنة والنار مضطراً الى ارادة دخول النار وهو عالم بما فيها من المضرة وبما في الجنة من المنفعة لما جاز أن يدخل النار بل يدخل الجنة . وهذا يدل على أنه لاتأثير للارادة اذا لم تستند الى الداعي ، فاذا ثبت ذلك لم يحل كون الباري تعالى مريداً أزلا ، أما مع الداعي أو يجب أن يمنع الداعى .

وهذا الاخير يقتضي أن يكتفي بالداعي في تخصيص الافعال بالاوقات ، وقد استندت الارادة اليه ان كانت ارادته غير تابعة للداعي لم عليكم أن يوحدونا[1] ارادة غير تابعة للدواعي ، ومع ذلك يؤثر في تقديم الافعال وتأخيرها .

الجواب :

ان الواقف بين الجنة والنار اذا كان مضطراً الى ارادة دخول النار ، مع علمه بما فيها من المضرة وما في الجنة من المنفعة لايدخل النار ، على ما مضى

(١) كذا فى الاصل .

في المسألة ، لان الارادة انما تؤثر في الافعال اذا استندت الى الدواعي ، ولا تؤثر اذا كانت ضرورية .

الا أنا لانقول في هذا الذي ذكرنا حاله : انه دخل الجنة لاجل علمه بما فيها من النفع الذي هو الداعي ، لان فعله الذي هو الدخول لايصح أن يقال انه فعل لكذا الا بارادة يصاحبه . وهذا ممنوع عن الارادة .

وقد بينا أن الداعي غير كاف في وقوع الافعال على الوجوه التي تقع عليها ، فلم يبق الا أن يقال: اذا جاز أن يفعل من ذكرتم حاله الدخول بالداعي من غير ارادة ، فألاجاز في القديم مثل ذلك .

والجواب : ان الممنوع من الارادة انما اكتفى بالداعي فى وقوع الفعل لانه غير متمكن من الارادة ، والا فالداعي الى دخول الجنة هو بنفسه داع الى ارادة دخول الجنة ، واذا امتنع من فعل ارادة الدخول مانع كان الداعي كافياً في وقوع الفعل .

الا أنا لانقول: وان وقع الدخول أنه فعل الداعي الذي هو النفع المعلوم حصوله في الجنة، لان هذا القول يقتضي أن الدخول فعل لهذا الوجه ، وانما يكون كذلك بالارادة بالداعي على ما بيناه ، ومن كان ممنوعاً من الارادة لايقال انه فعل لكذا ، وقد تقدم شرح هذه النكتة وبيانها .

المسألة السابعة

[الدليل على كونه تعالى مريداً]

ومما يدل على ذلك أن كونه تعالى مريداً لايخلو من ان يكون [يتبع] الداعي ولايتبع الداعي ، فاذا استحال كلا الامرين استحال كونه على صفة

المريد منا .

وانما قلنا انه لايجوز أن [لا] يتبع الداعي بتة، لانه لو لم يتبعه لكان مريداً لنفسه أو المعنى قدتم أولا متعلل بوجه من الوجوه . وكل ذلك بطل بما قد ذكرتم في مواضعه .

ولو يتبع الداعي لكان اما أن يكون حصل مريداً لداع أو لالداع ، والثاني باطل ، لانه عبث ، ولان مايتبع الدواعي لايجوز أن يقع من العالم به الالداع كسائر الافعال .

ولو حصل لداع لم يخل من أن يكون الداعي راجعاً الى الفعل ، أوالى المفعول به ، أو الى الفاعل ، ولايجوز أن يرجع الى الفعل ، بأن يكون مؤثرة فيه ، لانها لوأثرت فيه لاثرت فيوجوده ، أو في وقوعه على وجه دون وجه.

ولو أثرت في وجوده لكانت أما أن تؤثر فيه ، بأن يحصل للفعل بها ، أو بأن تدعو اليه وتبعث عليه، فالاول يكفي فيه كون القادر قادراً ، والثاني يكفي فيه الداعي .

ألا ترى أنا لو تصورنا حصول الداعي مع القدرة من غير ارادة يصح وقوع الفعل ، ولذلك وقعت الارادة من غير ارادة ، ولايجوز أن يؤثر في وقوع الفعل على وجه دون وجه ، لان ارادة الحدوث لاتؤثر في ذلك .

لانا قد بينا أنه ليس يقع الفعل على وجه يؤثر بالارادة وغيرها، وأن المرجع بالامر والخبر الى الصيغة مع الدواعي ، وبيان ذلك في مواضعه يغني عن ايراده الان .

وليس يفعل في الارادة غرض يرجع الى المفعول له ، الا أن يقال : ان الحي يسر اذا أراد الله فعل المنافع لينتفع بها ، وهذا الغرض يكفي فيه أن يعلم أن نفعه داعيه الى الفعل ، وان لم يكن هناك ارادة .

على أن أصحابنا يقولون: ان الله تعالى أرادانتفاع الخلق بالمنافع فيمكن أن يقال :ان الغرض بذلك سروره .

وانما يقولون : انه أراد احداث المنافع للانتفاع ويعنون كداعي الانتفاع. وهذا رجوع الى الداعي ، لانه سبحانه لو أراد واحداث المنافع لاينتفع بها لم تحصل المسرة ان حصلت بذلك ، فانما تحصل بالداعي لابالارادة . على أن هذا الغرض ليس بحاصل فى خلق المنافع للبهائم .

وأما الاغراض الراجعةالى الفاعل،فهي أن ليس بالارادة ، ويتعرض[1]بها من تعجيل الفعل الى الانسان يجد[2] ذلك من نفسه وهو يستحيل في الله . ولهذا لايريد الانسان في حال الفعل ، لانه لايجوز الاعتياض مما هو موجود، وأيضاً فان الارادة كالطلب للفعل ، ولايجوز طلب الموجود .

وعلى هذه المسألة كلام كثير ، قد اعترض دليل الخبر والامر والنهي ، وقد أضربت عليه من ذكره لاجل انتشار الكلام ، ولحضر بعض ما رووه[3] وأورد بعضه لفظاً ومعنى ، وعالي الرأي له في تأمله والانعام بما عنده انشاء الله تعالى ، وذكر ما عنده فيه من أهم الامور ، لان سوقه هاهنا ـ أعني بلاد مصر والشام ـ نافعة جداً ، والقائلون به قدكثروا أيضاً .

والله بعونه يورد علي وليه من جهته ما يكون للشبهة حاسماً ، وله من يسلطها عليه عاصماً، ووليه الان يستأنف الاسؤلة عن مهمات ينتجها فكره لفظاً ومعنى ، ولم نجد لغيره في معناها قولا فمن ذلك .

---

(١) خ ل : يتعوض .

(٢) في النسخة : يحد .

(٣) خ ل : ردوه .

الجواب :

اعلم أن كونه تعالى مريداً تابع للداعي لامحالة ، لان ما دعاه تعالى الى أفعال يدعوه الى فعل الارادة لها . لانا قد بينا أن داعي الفعل والارادة واحد لان ما دعى زيداً الى الاكل يدعوه الى فعل ارادة الاكل .

وهذه الارادة مؤثرة في الفعل ، لانه بها ومن أجلها يقع على وجه دون آخر .

ألا ترى أن هذا الفعل انما يكون مفعولالاجل الداعي ومتوجهاً غيره[1] بالارادة ، لانا قد بينا أنه لايكفي في كون الفعل مفعولا للداعي، أن يعلم الفاعل للداعى وان لم يقصد بالفعل ذلك الوجه .

وهذه الارادة المؤثرة لاتجوز أن تكون هى ارادة الحدوث المجرد ، بل ارادة حدوثه على ذلك الوجه المخصوص ولايلزم على هذا أن تحتاج الارادة الى ارادة ، لان الارادة لاتقع على وجوه مختلفة ، فتحتاج الى ما يؤثر فى وقوعها على بعض تلك الوجوه .

وليس كذلك الفعل، لانه قد يقع على وجوه مختلفة فاذا حصل فى بعضها فلابد من مؤثر فى وقوعه على ذلك الوجه . وقد ذكرنا هذا المعنى ووضح وضوحاً يزيل كل شبهة .

فأما ذكر الخبر والامر ودعوى رجوع كونهما كذلك الى الصيغة والداعى فمن البين الفساد ، فلا يجوز أن يكون لها حظ فى هذه الصفات : لانها توجد مع فقدها . ألا ترى أن صيغة الخبر والامر تقع من الهاذي والمجنون وتقع صيغة الامر من المتعدد والمبيح والمتحدى .

(١) ظ : دون غيره .

وأما الداعى فلا يجوز أن يكون هو المؤثرلكون الكلام خبراً أو أمراً أو خطاباً لمن هو خطاب له . وما به علمنا أن الداعى هو المخصص لها ببعض الجهات، بمثله يعلم أن الداعى لاحظ له فى كون الخطاب على بعض الصفات التى وقع عليها مع احتماله كان لغيرها .

ونحن نعيد طرفاً من ذلك فنقول : لو كان الداعي هو المؤثر في كون الخطاب على ما يقع عليه من الوجوه المختلفة ، لوجب أن يكون من دعاه الداعي الى أن يأمر بأمر يتساوى في الغرض فيه والداعي اليه شخصان اسم كل واحد زيد ، الا أن أحدهما زيد بن عبدالله ، والاخر زيد بن محمد ، فقال : يازيد افعل كذا لايكون هذا القول متوجهاً الى واحد منهما ، لانه ليس بأن يتوجه الى زيد بن عبدالله بأولى من أن يوجه الى زيد بن محمد .

والداعي الذي قيل أنه المؤثر يتعلق بهما على حد سواء ، فكيف يكون هذا القول أمراً لاحدهما دون الاخر، والداعي يتميز ويخصص . فعلمنا أن الارادة هي المؤثرة والمخصصة ، لانها تتعلق بكونه أمراً لشخص دون غيره .

والقول في الخبر وكل الخطاب يجري على ماذكرناه ، اذا تساوت الدواعي ووقع الخبر أو الخطاب مختصاً بشخص دون غيره .

وبعد : فان الامر بما يكون عندنا أمراً بشيء بعينه لارادة الامر ذلك المأمور به ، وليس يجري مجرى الخبر في أنه يكفي فيه ارادة كونه خبراً ولايختص بشخص دون آخر ، من أن المؤثر فيه ارادة تخصصه بذلك الشخص ، وقد دللنا على ذلك في « الملخص » و « الذخيرة » وكثير من كتبنا .

فنقول على هذا : كيف يكون قول القائل : افعل كذا أمراً بذلك الفعل .

فاذا قيل للداعي الى أن أمرته .

قلنا : فان دعاني الى أن آمر بفعل مخصوص من قيام أوصلاة لنفع يعود

علي أوعلى المأمور ، والداعي هوالمؤثرعندكم ، فيجب أن يكون أمراً بذلك الفعل وان لم أرده ، بل وان كان كرهته غاية الكراهة ، لان الارادة على هذا المذهب الذي نحن متكلمون على فساده لم يكن أمـراً لها ومن أجلها ، وانما كان أمراً للداعي ، وهو ثابت ، فيجب أن أكون على هذا أمراً بما أكرهه ولا أريده ، ومعلوم فساد ذلك .

وقدكنا قلنا : ان الدواعي قدتكون متقدمة سابقة ، وأحكام الافعال والاقوال متجدده ، فكيف يؤثرأحوالا متجددة معان متقدمة؟ وقدتكون الدواعي ضرورية، فكيف يؤثر الضروري الذي ليس من فعلي . وما يفيد به هذا المذهب كثير ، والكفاية واقعة بما اقتصرنا عليه .

المسألة الثامنة

[بيان قوله عليه السلام : سلونى قبل أن تفقدونى]

ما جواب من قال : لو سلم لكم أن القول الذي أفصح به أمير المؤمنين عليه السلام على رؤس الاشهاد ، وهو « سلوني قبل أن تفقدوني » يدل بظاهره وفحواه على أنه عليه السلام مشتمل على جميع علوم الدين ، وأنه غير مخل بشيء منها .

وفرض ذلك من طريق النظر دون مايذهب اليه خصومكم ، من أن مراده عليه السلام كان الاخبارعن تقدم قدمه فيه ووفورحظه منه ، لكان ظاهرهذا المقال يدل على أنه لايوجد بعدفقد عينه عليه السلام من الزمان من ينوب منابه ، ويسد مسده في الاجابة عن جميع السؤال .

اذ لو كان عالماً بوجود من يجري مجراه عليه السلام اذ ذاك لما حذر من

ترك سؤاله هذا التحذير والاخص على سكت التغرير بتركه والتفريط ولاجعل فقده علة بعدم من ينوب منابه ، ودليل عليه .

وفي ذلك دليل على أن الذي فرضت لكم صحته وسلم لكم تسليم تفريط اذ لوكان حقاً لما يناقص [١] ، لانكم توجبون واحداً هذه صفته في كل زمان .

واذا دل ظاهر قوله الذي حكيناه الان على خلو الزمان بعده ممن يجري مجراه، سواءكان مشتملا على جميع علوم الدين، أوموفور الحظ منها، انتقض أصلكم وبان فساده . ودل القول على أن مراده عليه السلام كان الاخبار مماذهبنا اليه من وفور حظه من العلم لا الاحاطة به. ثم سار[٢] نفسه :

فان قال فان قلتم: انا ننصرف عمايقتضيه ظاهر هذا اللفظ بالادلة المعقولة القاطعة على وجود معصوم في كل زمان الى أنه عليه السلام أراد نفي تمكن من ينوب منابه، لانفيه وعدم المصلحة له في الاجابة لامر يرجع الى العباد ولا عدمه ، وذلك مطابق مانذهب اليه ولاينافيه .

قيل لكم: أول مافي هذا مع مافيه من النزاع الشديد، أن العصمة عندكم من الامام لاتوجب استكمال المعصوم العلوم فى أول أحوالها ، وذلك لانكم توجبونها للمعصوم[٣] كونه اماماً قبل كونه كذلك ولاتغنونه بها عن الحاجة الى امام زمانه، فكتبكم بذلك مملوءة .

ثم ان تأويلكم هذا اذا نحوتم التطبيق بينه وبين مذهبكم، يدل على أنه عليه السلام هو لوسئل فى الحال التي نطق فيها بهذا الكلام على رؤوس الاشهاد

---

(١) ظ: يناقض .

(٢) ظ: سأل .

(٣) فى الهامش: للمعلوم .

عن الذي تذهبون اليه من ضلال المتقدمين عليه وكفرهم في باطن الحال، لم يتمكن من الاجابة عنه واظهار الادلة عليه .

وقد رويتم عنه عليه السلام رواية حملتموها على وجه التقية منه، والاخبار على طريق الاشارة منه ، وأنه عليه السلام كان غيرمتمكن من الحكم بجميع مايراه من الاحكام، وهي قوله عليه السلام لقضاته « أقضوا بماكنتم تقضون، حتى يكون الناس جماعة أوأموت كمامات أصحابي» وأنه أشار الى الذين مضوا علىطاعته دون غيرهم من الخلفاء .

ثم قال : وان قلتم : انه عليه السلام أراد بـه ان ينصب بعدي من يجري مجراه مصيبي[1]، فيتعين عليه الاجابة عن جميع السؤال لتعينها عليكان ذلكبطل[2] أيضاً، لان الحسن عليه السلام قد نصب بعده، وبويع كمابويع لـه ، فقدكان يجب أن يكون تعليقه عدم الفائدة على مقتضى قولكم هذا ينفي تمكن الحسن عليه السلام لا يقصد عينه عليه السلام .

وبعد: فعليكم في هذا المقال سؤال من وجه آخر يقدح في العصمة التي توجبونها له عليه السلام، وهو أنـا : نعلم بحكم العقول السليمـة من الهوى والسهو الداخل على صاحبها أنـه لايسوغ لمن يعلم أنه غيرمتمكن من الاجابـة عن جميع مايسأل عنه أنيعطي ذلك من نفسه بهذا المقال على رؤوس الاشهاد الا بسهو يعترضه أوهوى يلحقه، يهون عليه التغرير بنفسه .

فكل هذا يدل على بطلان ماتذهبون اليه من وجود واحد معصومكامل في العلوم فيكل زمان، ويسفر عن أنكم لاتتمسكون في ذلك الا بشبـه لمظنون أنها مستمرة في العقول، وهي باطلة بماذكره الان يطول، ونضع الاعتماد الان

(١) ظ: في منصبي .

(٢) ظ: باطلا .

في ابطالها على مااقتضاه هذا الصريح الصحيح من المعقول المنقول .

الجواب :

اعلم أن قول أميرالمؤمنين عليه السلام قال : سلوني قبل أن تفقدونـي فان بين جنبي علماً جماً لووجدت له حملـة [١] . يدل على اشتماله علـى علوم الدين دقيقها وجليلها ، وعلى كل مايجوز أن يسأل عنه سائل ، ويسترشد اليه جاهل .

لان معنى هذا الخبر لوكان هو الدلالـة على قوة حظه من العلم، ووفور نصيبه منه، لكان متعرضاً هذا القول المطلق لان يسأل عما لايعلمـه وينخجل . وهذا تقرير[٢] وركوب خطر، يجل عليه السلام عنـه، وهو من[٣] هذا الذي تقدم من ذوي اللبابة. على أن يقول وهو متقدم القدم في المعلومات وليس بمحيطة بها « سلوني قبل أن تفقدونـي » يدل على التحذير من فوت النفع بأجوبتـه مع فقده عليه السلام .

وأن مفهوم الكلام يقتضي أنه عليه السلام لاساد مساده[٤] ولا قائم في العلم مقامه لانه لوكان يليه من هو في العلم مساو له ، لكان لامعنى للتحذير .

وتأويل هذا الخبر الذي يرفع الشبهة فيـه أن الامام في كل زمان انمايجب بحكم امامته أن يكون عالماً بجميع علوم الدين، حتى لايشذ منه شاذ. وليس يجب بحكم الامامة أنيكون عالماً بالغائبات والكائنات من ماضيات ومستقبلات واذا خص الله تعالى الامام بشيء من هذه العلوم، فعلى سبيل الكرامةوالتفضيل والتعظيم .

---

(١) نهج البلاغة ص٢٨٠ .

(٢) ظ: تغرير .

(٣) ظ: ومن هذا .

(٤) ظ: مسده .

وقد بينا في مسألة منفردة أمليناها قديماً واستقصيناها، أنه غيرواجب في الامام أن يكون عالماً بالسرائر والضمائر وكل المعلومات ، على ماذهب إليه بعض أصحابنا .

وأوضحنا أن هذا المذهب الحبيب [١] يقتضي كون الامام عالماً لنفسه حتى يصح أن يعلم ما لايتناهى من المعلومات، لان العالم بعلم ـ والعلم لا يتعلق على التفصيل الا بمعلوم واحد ـ لايجوز أن يعلم الا معلومات متناهية العدد.

واذا صحت هذه الجملة ، لم يمتنع أن يكون أميرالمؤمنين عليه السلام أكمل علوماً من كل امام بعده ، وان كان من ناب منابه منهم عليهم السلام كاملا لجميع علوم الدين والشريعة التي تقتضيها شروط الامامة ، وانما زادت علومه عليه السلام على علومهم في أمور خارجة عن ذلك،كالغائبات والماضيات وأسرار السماوات، فخوّف عليه السلام من فوت هذه المزية في العلوم بفقده .

وهذا الذي ذكرناه يغني عماتمحل ذكره في المسألة، ثم بين فساده .

المسألة التاسعة

[الوجه في الحاجة الى الامام]

اذاكانت العلة موجبة للحكم، وهي التي يجب الحكم بوجودهاويرتفع بارتفاعها، وكانت العلة التي لها احتاج المكلفون الىالامام المعصوم بجواز[٢] السهو عليهم وامكان وقوع الخطأ منهم . ثم أحوجنا المعصوم عليه السلام من ذلك

(١) ظ: العجيب .
(٢) ظ: جواز .

الى الامام لغير هذه العلة ، أفليس قدأخرجناها عن كونها علة لايجابنا المعلول مع ارتفاعها ؟

فماالجواب عن ذلك؟ وعن قول من قال لافرق بين لزوم المناقضة بذلك لمن قال به؟ وبين لزومها لمن قال ان العلة فى كون المتحرك متحركاً حلول الحركة فيه، ثم أوجب تحرك بعض المحال لغير حلول الحركة فيه .

الجواب :

ان الصحيح المجرد أن نقول: الوجه فى الحاجة الى الامام يكون لفظاً[١] لارتفاع الخطأ، أو تعليلـه هو فقد العصمة وجواز الخطأ ، لمن[٢] احتاج مع وفوره وعصمته الى امام فلم يحتج اليه ليكون لفظاً[٣] في ارتفاع خطبه[٤] .

وانما احتاج اليه لمعان أخر خارجة عن هذا الباب كتعليمه وتفهيمه ، لان الحاجة الى الامام مختلفة، فلايمتنع أن يكون لها علل مختلفة، وبهذا التقدير قد زالت المناقضة وسقطت الشبهة .

ثم نعودالى مافي المسألة من كلام جرى علـى غير وجهه . أما العلة في الحقيقـة فهي كل ذات أوجب لغيرها حالا يجب الحركة ، وهي ذات لكون المتحرك متحركاً وهي حال له، فايجاب العلم الذي يوجد فى قلوبنا وهو ذات كوننا عالمين، وهي حال لنا .

واذا قلنا فيماليس بذات أنه علة، أولا يوجب حالا وانما يقتضي حكماً ،

---

(١) ظ: لطفاً .

(٢) ظ: ومن .

(٣) ظ: لطفاً .

(٤) ظ: خطأه .

فعلى طريق التنبيه واسم العلة[1] في العلل الشرعية، انما كان مستعاراً لماذكرناه وكون الرعية غيرمعصومين، أوجواز الخطأ عليهم، ليس بجواز [2] أن يكون علة على الحقيقة، وانما هو وجه احتيج الى الامام من أجله، فأجريناه استعارة مجرى العلة فيه، فكيف يلزم فيه أن الحكم يوجد بوجوده ويرتفع بارتفاعه، وهذا انما يصح ويجب للعلل الحقيقية.

ألاترى أناكلنا نقول: انكون الظلم ظلماً علة في قبحه، وليس يجب أن يرتفع القبح عند ارتفاع كون الفعل ظلماً، لان الكذب قبيح وان لم يكن ظلماً وكذلك تكليف مالايطاق.

وكذلك رد الوديعة كونه راداً لها علة في وجوبه، وليس يجب اذا ارتفعت هذه العلة أن يرتفع الوجوب، لانه قدشارك رد الوديعة [كونه رد الوديعة[3]] في الوجوب ماليس له هذه الصفة، كقضاء الدين وشكر النعمة.

فقد بان أنا لو عللنا الحاجة الى الامام بارتفاع العصمة، ولم نورد عزيز الذي ذكرناه لم يلزمنا أن ينفي [4] الحاجة عمن ليس بمعصوم، لان العلل قد يخلف بعضها بعضاً على ماذكرناه.

وقد زاد أهل التوحيد والعدل على هذه الجملة التي ذكرناها، فقالوا: ليس يمتنع أن يجب الحكم على الحقيقة في موضع ويجب في مكان آخر مع ارتفاعها. ومثلوا ذلك بأن العلم الموجود في قلوبنا يوجب كوننا [عالمين] بالمعلومات. وقد وقع حسب للقديم تعالى مثل هذه الاحوال بأعيانها ولاعلم

---

(١) ظ: العلة.

(٢) ظ: بجائز.

(٣) كذا في النسخة والظاهر زيادتها.

(٤) ظ: ننفي.

له . الا أنهم قالوا : القديم تعالى وان وجب كونه عالماً بمانعلمه [١] وان لم يحتج الى وجود علم يكون فيه عالماً ، فهو عالم لنفسه لا لعلة توجب كونه عالماً .

قالوا : وليس يمتنع أن يجب مثل الحكم الواجب من علّة لا لعلّة ، وانّما الممتنع أن يجب الحكم عن العلة الحقيقية ، ثم يجب عن علة أخرى مخالفة لها .

قالوا : ولذلك لما وجب كون أحدنا عالماً عند وجود العلم، لم يجز أن يشاركه في كونه عالماً من يجب له هذه الصفة عن علة أخرى هي غير العلم. وقد بسطنا هذا الكلام في مواضع من كتبنا واستوفيناه ، وفي هذا القدر منه كفاية .

المسألة العاشرة

[وجه طيب الولد وخبثه]

اذا كانت الطائفة (حرسها الله) مجمعة على أن مناكح الناصبة حرام اذا[٢] لم يخرجوا من أموالهم ماوجب عليهم فيها من حقوق الامام ، ولا حللهم بما يتعلق بالنكاح من ذلك، كماحلل عليه السلام أولياءه .

وكانت أيضاً مجمعة على ذكر فساد المولد علامة على عدم اختيار صاحبه الايمان ، وان كان مستطيعاً له ، وكان أنها في ولد الزنا معروفاً باجماعها عليه .

(١) ظ: بما يعلمه لم يحتج الى وجود علم يكون به عالماً .

(٢) ظ: اذ .

وعلى ماكان ابن‌عباس (رضي الله عنه) يقوله ويعلن به وهو «ماأحب علياً الا رجل طاهر الولادة ، ولاأبغضه رجل الا وشارك أباه الشيطان في أمه، وهو ولد الزنا الى يوم القيامة»[١] .

وعلى قول النبي صلى‌الله عليه وآله من‌قبل: بوروا أولادكم بحب‌علي[٢] وقد ذكره ابن‌دريد في الجمهرة ، فمن وجدتموه لـه محباً فهو لرشده ، ومن وجدتموه له مبغضاً فهو لزنية .

أفليس قدصار فساد المولد العلامة علـى فساد المذهب، وفساد المذهب علامة على فساد المولد ، فكيف يصح مع هذا أن يخرج من مخالـف للحق وناكب عنه من يعتقده ويدين به ويقبض عليه ؟

فكيف يمكن نفي ذلك ، مع اجماعها أيضاً على أن المؤمن قديلدكافراً ، وأن الكافر قديلد مؤمناً، حتى تأولت قول الله تعالى « تخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي[٣] » على ذلك . والعيان يقتضيه، والعلم بمحمد بن أبي‌بكر ومن جرى مجراه يؤكـده ، والامتناع من تركنا قول من علمنا ايـاه ناصباً ، وعن اخراج‌حق الامام ناكباً ، اذا اعتقد الحق وأظهره ، ومؤاخاتنا له وحبنا اياه يؤكد ذلك .

وقدكان يجب الابعد[٤] بمن جائنا موافقاً لنا، اذاكنا عالمين بخلاف الله، وأنه‌كان مسافحاً لامتناعه من اخراج حقوق الامام عليه السلام اليه ، مع أنه لم‌يحللـه منها. فلينعم بماعنده في ذلك واضحاً جلياً انشاء الله تعالى .

---

(١) رواه جماعة من أعلام القوم عن ابن‌عباس، راجع احقاق الحق ٧/٥ ٢٢ .

(٢) نهاية ابن‌الاثير ١/ ١٦١ .

(٣) سورة آل‌عمران: ٢٧ .

(٤) ظ: ألا نعتقد .

الجواب :

اعلم أن طيب الولد وخبثه لاتعلق له بالحق من المذاهب أوالباطل منها، وكل قادر عاقل مكلف فيمكن من اصابة الحق والعدول عنه ، غير أن العامي في أصحابنا معشر الامامية أن ولد الزناء لايكون مؤمناً ولانجيباً، وان عولوا في ذلك على أخبار آحاد، فلكأنهم متفقون عليه .

فحملنا ذلك على أن قلنا: غيرممتنع أن يعلم الله في كل ولد زنية أن لا يكون محقاً، وأنه لايختار اعتقاد الحق، وانكان قادراً عليه متمكناً منه. فصار كونه مولوداً من زنية علامة لنا على اعتقاده الباطل ومجانبة الحق .

وقدكنا أملينا في بعض المسائل من كلامنا الجواب عن سؤال المخالف لنا في هذا الموضع، اذ قال لنا: فتجويزي عياناً من يولد من زنية نجيباًمعتقداً للحق، فانها[1] بشروط الايمان. وذكرنا في ذلك وجهين .

أحدهما : أنه ليس في كل من أظهر الايمان واعتقاد الحق، يكون مبطناً وعليه منطوياً. فغيرممتنع عن أن يظهر الايمان واعتقاد الحق والقيام بالعبادات أن يكون منافقاً ، فيجوز على هذا أن نحكم بنفاق كل من علمناه مولوداً من زنية اذاكان مظهر الحق .

والوجه الاخر: أنه قديجوز فيمن يظهر أنه مولود عن زنية وعن غير عقد صحيح ، أن يكون في الباطن الذي لانعلمه ولم‌يظهر لنا ماولد الا عن عقد صحيح. واذا جوّزنا ذلك، جوزناعلى من هوعلىالظاهر من زنيةأن يكون في الباطن ولد عن عقد صحيح .

فأما الناصب ومخالف الشيعة فأنكحتهم صحيحة، وان كانوا كفاراً ضلالا وليس يجب اذا لم‌يخرجوا ماوجب عليهم من حقوق الامام، أن يكون عقود

(١) خ ل: فانما .

أنكحتهم فاسدة ، لان اليهود والنصارى مخاطبون عندنا بشرائعنا ومعبدون - بعباداتنا - وهم غير مخرجين من أموالهم هذه الحقوق وعقود أنكحتهم صحيح[١].

وكيف يجوز أن نذهب الى فساد عقود أنكحة المخالفين ؟ ونحن وكل من كان قبلنا من أئمتنا عليهم السلام وشيوخنا نسبوهم الى آبائهم ، ويدعوهم اذا دعوهم بذلك، ونحن لاننسب ولد زنية الى من خلق من مائه ولاندعوه به . وهل عقود أنكحتهم الا كعقود قيناتهم؟ ونحن نبايعهم ونملك منهم بالابتياع ، فلولا صحة عقودهم لما صحت عقودهم [تابعهم[٢]] في بيع أو اجارة أورهن أوغيرذلك .

ومامضى في المسألة من ذكر محمد بن أبي بكر وغيره من المؤمنين النجباء يؤكد ماذكرناه، وهذا مما لاشبهة فيه .

المسألة الحادية عشر

[كيفية نزول القرآن]

ما القول عنده فيماذهب اليه أبوجعفر ابن بابويه (رضي الله عنه) من أن القرآن نزل جملة واحدة على النبي صلى الله عليه وآله الى أن يعلم به جملة واحدة ، وانصرف على قوله سبحانه « وقال الذين كفروا نزل عليه القرآن جملة واحدة[٣] » الاية، الى أن العلم به جملة واحدة، انتفى على الذين حكى

(١) ظ: صحيحة .
(٢) كذا في النسخة والظاهر زيادتها .
(٣) سورة الفرقان: ٣٢ .

الله سبحانه عنهـم هذا لا عنه عليه السلام بقول الله تعالـى « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن[١] » .

وذلك على مقتضى ثبوت هذه الصفة للعموم المستغرق يدل على ماذهب اليه، اذ ظاهره أقوى من الظاهر المتقدم. ولوتكافئا في الظاهر، لوجب تجويز ماذهب اليه، الا أن يصرف عنه دليل قاطع يحكم على الايتين جميعاً، وليس للعقل في ذلك مجال، فلابد من سمع لايدخله الاحتمال .

ويلزم تجويز ماذهب اليه أيضاً علـى مقتضى ثبوت هذه الصورة مشتركة بين العموم والخصوص على سواء .

وقد جاءت روايـات ان لم يوجب القطع بهذا الجائـز أوجبت ترجيحه ونحوها ، يقتضي أن الله سبحانـه أنزل القرآن على نبيـه صلى الله عليه وآله جملة واحدة ، ثم كان جبرئيل عليه السلام يأتيه عن الله سبحانه ، بأن يظهر في كل زمان مايقتضيـه الحوادث والعبادات المشروعة فيه ، وأشهد علـى ذلك بقوله تعالـى « ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى اليك وحيه وقل رب زدنـي علماً [٢] » .

فان يكن القطع بذلك صحيحاً علـى ما ذهب اليه أبو جعفر (رضي الله عنه) أنعم بذكره وتصرفه، وان يكن عنده باطلا تطول بالابانة عن بطلانه وكذب روايته، وانكان الترجيح له أولى ذكره، وانكان الصحيح عنده تكافىء الجائزين نظره انشاء الله تعالى .

الجواب :

اما انزال القرآن على النبي صلى الله عليه وآله في وقت واحدأو في أوقات

(١) سورة البقرة: ١٨٥ .

(٢) سورة طه: ١١٤ .

مختلفة ، فلا طريق الى العلم بـه الا السمع ، لان البيانات العقلية لاتدل عليه ولاتقتضيه . واذا كان الغرض بانزال القرآن أن يكون علماً للنبي صلى‌الله عليه وآله ومعجزاً لنبوتـه وحجة في صدقـه ، فلاحجة في هذا الغرض بين أن ينزل مجتمعاً أومتفرقاً .

وماتضمنــه من الاحكام الشرعيـة فقد يجوز أن تكون مترتبـة في أزمان مختلفـة ، فيكون الاطلاع عليـها والاشعار بها مترتبيــن في الاوقات بترتيب العبادات .

وكما أن ذلك جائز ، فجائز أيضاً أن ينزل الله تعـالى جملة واحـدة على النبي صلى الله عليه وآله، وان كانت العبادات‌التي فيه تترتب وتختص بأوقات مستقبلة وحاضرة .

والذي ذهب اليه أبوجعفر ابن بابويه (رحمه الله) من القطع على‌أنه أنزل جملة واحدة ، وان كان عليه السلام متعبداً باظهاره وأدائه متفرقاً في الاوقات . ان‌كان معتمداً في‌ذلك على‌الاخبار المروية التي‌رواها فتلك أخبارآحاد لاتوجب علماً ولاتقتضي قطعاً ، وبأزائها أخبار كثيرة أشهر منها وأكثر، تقتضي أنه أنزل متفرقاً ، وان بعضه نزل بمكة وبعضه بالمدينة ، ولهذا نسب بعض القرآن الى أنه مكي وبعضه مدني .

وأنه صلى‌الله عليه وآله‌كان يتوقف عند حدوث‌حوادث ، كالظهار وغيره ، على نزول ما ينزل اليه من القرآن ، ويقول صلى الله عليه وآله : ما أنزل الي في هذا شيء .

ولو كان القرآن أنزل جملة واحدة لما جرى ذلك ، ولكان حكم الظهار وغيره مما يتوقف فيه معلوماً له ، ومثل هذه الامور الظاهرة المنتشرة لايرجع عنها بأخبار الاحاد خاصة .

فأما القرآن نفسه فدال على ذلك ، وهو قوله تعالى «وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة[١] » ولو كان أنزل جملة واحدة لقيل في جوابهم قد أنزل على ما اقترحتم ، ولايكون الجواب كذلك « لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا [٢] » .

وفسر المفسرون كلهم ذلك بأن قالوا : المعنى انا أنزلناه كذلك أي متفرقاً يتمهل[٣] على اسماعه ، ويتدرج الى تلقيه .

والترتيل أيضاً انما هو ورود الشيء في أثر الشيء ، وصرف ذلك الـى العلم به غير صحيح ، لان الظاهر خلافه .

ولم يقل القوم لولا أعلمنا بنزوله جملة واحدة، بل قالوا : لولا أنزل اليك جملة واحدة ، وجوابهم اذا كان أنزل كذلك أن يقال : قد كان الذي طلبتموه ، ولا يحتج لانزاله متفرقاً بما ورد بنزوله في تمام الاية .

فأما قوله تعالى « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن[٤] » فانما يدل على أن جنس القرآن نزل في هذا الشهر ، ولا يدل على نزول الجميع فيه .

ألاترى أن القائل يقول: كنت أقرأ اليوم القرآن، وسمعت فلاناً يقرأ القرآن، فلايريد جميع القرآن على العموم ، وانما يريد الجنس .

ونظائرة في اللغة لاتحصى ، ألاترى أن العرب يقول : هذه أيام اكل فيها اللحم ، وهذه أيام اكل فيها الثريد . وهـولا يعني جميع اللحم وأكل الثريد على العموم ، بل يريد الجنس والنوع .

---

(١) سورة الفرقان : ٣٢ .

(٢) نفس الايـة .

(٣) في الهامش : ليتمون .

(٤) سورة البقرة : ١٨٥ .

وقد استقصيت هذه النكتة في مواضع كثيرة من كلامي .

فأما قوله تعالى « ولاتجعل بالقرآن من قبل أن يقضى اليك وحيه [١] » ولا ندري من أي وجه دل على أنه أنزل جملة واحدة وقد كان أنه (رحمه الله) يبين وجه دلالته على ذلك . وهذه الاية بأن تدل على أنه ماأنزل جملة واحدة أولى، لانه تعالى قال « قبل أن يقضى اليك وحيه » وهذا يقتضي أن في القرآن منتظراً ماقضى الوحي به وقوع منه ، فان نزول[٢] ذلك على أن المراد به قبل أن يوحى اليك بأدائه ، فهو خلاف الظاهر .

وقد كنا سئلنا املاء تأويل هذه الاية قديماً ، فأملينا فيها مسألة مستوفاة ، وذكرنا عن أهل التفسير فيها وجهين ، وضممنا اليهما وجهاً ثالثاً تفردنابـه .

وأحد الوجهين المذكورين فيها : أنه كان عليه السلام اذا نزل عليه الملك بشيء من القرآن قرأه مع الملك المؤدي له اليه قبل أن يستتم الاداء حرصاً منه عليه السلام على حفظه وضبطه ، فأمر عليه السلام بالتثبت حتى ينتهي غاية الاداء ، لتعلق الكلام بعضه ببعض .

والوجه الثاني : أنه صلى الله عليه وآله نهي أن يبلغ شيئاً من القرآن قبل أن يوحى اليه بمعناه وتأويله وتفسيره .

والوجه الذي انفردنا به : أنه صلى الله عليه وآله نهي عن أن يستدعي من القرآن مالم يوح اليه به ، لان مافيه مصلحة منه لابد من انزاله وان لم يستدع ، لانه تعالى لايدخر المصالح عنهم ومالامصلحة فيه لاينزلـه على كل حال ، فلا معنى للاستدعاء ولاتعلق للاية بالموضع الذي وقع فيه .

---

(١) سورة طه : ١١٤ .

(٢) ظ : تنزيل .

المسألة الثانية عشر

[سبب القول بأن الشهداء أحياء]

كيف يصح مع استحالـة ورود السمع بما ينافي المعلوم استدلالا يـرد عنا ؟ فان المعلوم ضرورة، وعلم الضرورة أقوى لكونه من الشبهة أبعدوأقصى.

وقد نهى الله سبحانــه عن القول بأن الشهداء أموات ، وأخبر أنهم أحياء عند ربهم يرزقون ، وقال بعد ذلك « فرحين بما آتاهم الله من فضلهويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولاهم يحزنون »[1].

هذا مع العلم حساً ومشاهدة بموتهم ، وكون أجسادهم طريحة لاحياةفيها مثل جسم مولانا الحسين عليه السلام ، وكونهبالطف طريحاً، وبقاء رأسهمرئياً محمولا أياماً ، وقد انضاف الى هـذا العلم الضروري شهادات الحجج عليهم السلام بأن الجسم الطريح جسمه والرأس المحمول رأسه .

وكذلك القول في حمزة وجعفر عليهما السلام وأن الكبد المأكولـة كبد حمزة ، واليدين المقطوعتين يدا جعفر وقول النبي صلى الله عليه وآله : قـد أبدله بهما جنـاحين يطير بهما في الجنة مع الملائكة[2]، وروي أنه صلى الله عليه وآله قال يوماً : لقد اجتاز بي جعفر يطير في زمرة من الملائكة[3].

فان كانت هذه الحياة المأمور بالقطع عليها على الفور، فهودفع للضرورات وتكذيب المشاهدات والشهادات والمتناقضة نفسها ، وان كانت على التراخي وفي المعاد العام ، ففيه بطلان ما اتفقت الطائفة (حرسها الله عليه) بأن المسلم عند

---

(١) سورة آل عمران: ١٧٠ .

(٢) جامع الاصول ٦/١٧ .

(٣) بحار الانوار ٢٢/٢٧٣ ـ ٢٧٦ .

قبورهم مسموع الكلام مردود عليه الجواب ، ولذلك يقولون عند زياراتهم: أشهد أنك تسمع كلامي وترد جوابي .

وذلك واجب المضي على ظاهره ، لان الانصراف عنه مع خروجه عن الاستحالة بحياتهم المقطوع عليها غير جائز ، وانما ينصرف عن الظواهر اذا استحالت ، أو منع منها دليل ، فلينعم بما عنده في جميع ذلك مشروحاً مبيناً أعظم الله ثوابه وأكرم مآبه .

الجواب :

اعلم أنه ليس في القول بأن الائمة والشهداء والصالحين بعد أن يموتوا ويفارقوا الحياة في الدنيا أحياء عند ربهم يرزقون، مدافعة لضرورة ولا مكابرة لمشاهدة، لان الاعادة للحي منا الى جنة أو نار أو ثواب أو عقاب ، لاتفتقر الى اعادة جميع الاجزاء التي يشاهدها الاحياء منا دائماً .

وانما يجب اعادة الاجزاء التي تتعلق بها بنية الحياة ، والتي اذا انقضت[1] خرج الحي منا أن يكون حياً ، وليس كل مانشاهده من الاحوال[2] هذا حكمه .

ألا ترى أن الحي منا لو قطعت أطرافه ، كيده أو رجله أو أنفه أو أذنه ، لايخرج من أن يكون حياً ، [يجري] مجرى أجزاء السمين التي اذا زالت بالهزال ، لم يخرج من أن يكون حياً ، ولايضرب أحكامه في مدح وذم أو ثواب وعقاب .

وليس يجري ذلك مجرى قطع رأسه أو توسيطه، لانه يخرج بقطع الرأس والتوسط من أن يكون حياً ، فالاعادة على هذا الاصل الذي ذكرناه انما تجب

(١) ظ: انتقصت .

(٢) ظ: الاجزاء .

للاجزاء التي اذا انتقصت خرج الحي من أن يكون حياً .

وليس نمنع اعادة الأجزاء من جسم ميت ، وان شاهدناه في رأي العين على هيئة الاولى ، ووجدنا أكثر أعضائه وبنيته باقية ، لان المعول على تلك الاجزاء التي هي الحي على الحقيقة، فاذا أعادها الله تعالى وأضاف اليها أجزاء أخر غير الاجزاء التي كانت في الدنيا لاعضائه ، جرى ذلك مجرى السمن والهزال والابدال يد بيد ، فلامانع اذن من أن يكون حياً متنعماً في النعيم والثواب وان كنا نرى جسمه في القبر طريحاً .

وهذا يزيل الشبهة المعترضة[1] في هذا الباب التي السبب في اعتراضها قلة العلم بدقائق هذه الامور وغوامضها وسرائرها .

ومما يشهد لما ذكرناه ماروي في جعفر الطيار عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله من أن الله تعالى أبدله بيديه المقطوعتين جناحين يطير بهما في الجنة .

وقد كنا أملينا قديماً مسألة مفردة في تأويل قوله تعالى «ولاتحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً»[2] استوفينا الكلام فيها . وذكرنا في كتابنا المعروف بالذخيرة الكلام في كيفية الاعادة، ومايجب اعادته ومالا يجب ذلك فيه واستوفيناه والجملة التي ذكرناها هاهنا كافية لمن تصفحها .

المسألة الثالثة عشر

[حول الحديث المروى فى الكافى فى قدرة الله تعالى]

ما القول فيما رواه الكليني في كتاب التوحيد من جملة كتابه الذي صنفه

(١) فى الهامش: المعتزلة .

(٢) سورة آل عمران : ١٦٩ .

ولقبه بـ «الكافي» من أن هشام بن الحكم سأل الصادق عليه السلام عـن قول الزنادقة له : أيقدر ربك يا هشام على أن يدخل الدنيا في قشر البيضة من غير أن يصغر الدنيا ولايكبر قشر البيضة ؟ وأن الصادق عليه السلام قـال له : ياهشام أنظـر أمامك وفوقك وتحتك وأخبرني عماترى. وأنه قال:أرى سماءاً وأرضاً وجبالاوأشجاراً وغير ذلك، وأنه قال له: الذي قدر أن يجعل هذا كله في مقدار العدسة ـ وهو سواد ناظرك ـ قادر على ما ذكرت . وهـذا معنـى الخبر وان اختلف بعض اللفظ [1].

وكيف يصح من الامام المعصوم تجويز المحال ؟ ولافرق في الاستحالة بين دخول الدنيا في قشر البيضة وهما علـى ما هما عليه ، وبين كـون المحل أسود أبيض ساكناً متحركاً في حال .

وهل يجيء من استحالة الاحاطة بالجسم الكبير من الجسم الصغير مقابلة سواد الناظر لما قابله ؟ مـع اتصال الهواء والشعاع بينه وبينه ، وأين حكـم الاحاطة على ذلك الوجه من حكم المقابلة على هذا الوجه .

وهل لازالة معرة هذا الخبر الذي رواه هـذا الرجل في كتابه وجعله مـن عيون أخباره سبيل بتأويل يعتمد عليه جميل ؟

الجواب :

اعلم أنه لايجب الاقرار بما تضمنه الروايات ، فان الحديث المروي في كتب الشيعة وكتب جميع مخالفينا ، يتضمن ضروب الخطأ وصنوف الباطل، من محال لايجوز أن يتصور ، ومن باطل قد دل الدليل على بطلانه وفساده ، كالتشبيه والجبر والرؤية والقول بالصفات القديمة .

---

(١) أصول الكافي ١ /٧٩ح٤ .

ومن هذا الذي يحصي أو يحصر ما في الأحاديث من الاباطيل . ولهذا وجب نقد الحديث بعرضه على العقول ، فاذا سلم عليها عرض على الادلة الصحيحة ، كالقرآن وما في معناه، فاذا سلم عليها جوز أن يكون حقاً والمخبر به صادقاً .

وليس كل خبر جاز أن يكون حقاً وكان وارداً من طريق الاحاد يقطع على أن المخبر به صادقاً .

ثم ما ظاهره من الاخبار مخالف للحق ومجانب للصحيح على ضربين ، فضرب يمكن فيه تأويل له مخرج قريب لايخرج الى شديد التعسف وبعيد التكلف ، فيجوز في هذا الضرب أن يكون صدقاً . فالمراد به التأويل الذي خرجناه .

فأما مالا مخرج له ولاتأويل الابتعسف وتكلف يخرجان عن حدالفصاحة بل عن حد السداد ، فانا نقطع على كونه كذباً ، لاسيما اذا كان عن نبي ، أو امام مقطوع فيهما على غاية السداد والحكمة والبعد عن الالغاز والتعمية .

وهذا الخبر المذكور بظاهره يقتضي تجويز المحال المعلوم بالضرورات فساده وان رواه الكليني (رحمه الله) في كتاب التوحيد ، فكم روى هذا الرجل وغيره من أصحابنا (رحمهم الله تعالى) في كتبهم ما له ظواهر مستحيلة أو باطلة ، والاغلب الارجح أن يكون هذا خبراً موضوعاً مدسوساً .

ويمكن فيه تخريج على ضرب من التعسف ، وهو أن يكون الصادق عليه السلام سئل عن هذه المسألة بحضرة[1] قوم من الزنادقة والملحدين للانبياء[2] الذين لايفرقون بين المقدور والمستحيل، فاشفق عليه السلام أن يقول أن هذا ليس بمقدور

(١) خ ل : بمحضر .
(٢) خ ل : الاغبياء .

لانه يستحيل ، فيقدر الاغبياء أنه عليه السلام قد عجزه تعالى ، ونفي عن قدرته شيئاً مقدوراً ، فأجاب به وأراد أن الله تعالى قادر على ذلك لو كان مقدوراً ، ونبه على قدرته على المقدورات بما ذكره من العين ، وان الادراك يحيط بالامور الكثيرة ، والافهو عليه السلام أعلم بأن ما أدركه بعيني ليس بمنتقل اليها ولاحاصل فيها ، فيجري مجري دخول الدنيا في البيضة .

وكأنه عليه السلام قال:من جعل عيني على صفة أدرك معها السماءوالارض ومابينهما لابد أن يكون قادراً على كل حال مقدور، وهو قادر على ادخال الدنيا في البيضة لو كان مقدوراً ، وهذا أقرب ما يؤل عليه هذا الخبر الخبيث الظاهر .

المسألة الرابعة عشر

[حول قول ابراهيم : هذا ربي]

ما جواب من اعترض ما أورده (حرس الله مدته) في كتابه الموسوم بـ «التنزيه»[1] من تجويزه أن يكون قول ابراهيم عليه السلام للنجم والشمس والقمر «هذا ربي»[2] أول وقت تعين فرض التكليف للنظر عليه وأنه قال ذلك فارضاً له مقدراً ، لاقاطعاً ولامعتقداً ، فلما رأي أفول كل واحد منها رجع عما فرض وأحال ما قدر .

فقال : الذاهب الى هذا لاينفك من أن يلزمه أحد امرين ، وهما القول بان تحيز هذه الكواكب وحركاتها لاتدل على حدوثها ، كما تدل على[3] أفولها،

(١) تنزيه الانبياء ص٢٠ ط النجف .

(٢) سورة الانعام : ٧٦ ـ ٧٨ .

(٣) ظ : عليه .

اذ لو دل لما أهمل القطع به على حدوثها ، والرجوع عما فرضه فيها الى حين أفولها ، واستدلاله بذلك عليه .

والقول بأن ابراهيم عليه السلام في حال كمال عقله قصر عن المعرفة، بأن التحيز والحركات تدل على الحدوث .

والى أي الامرين ذهبتم كان قادحاً في معتمد لكم لان الذهاب الى الاول يقدح في دلالة الحركات والتحيز عندكم على الحدوث .

والثاني يقدح فيما تذهبون اليه من عصمة الانبياء قبل النبوة وبعدها ،وفي اهمال القطع بالادلة المثمرة للعلم بالمطلوب ، تغرير من المهمل لذلك ، والتغرير بالنفس قبيح .

وما أدري كيف يكون الغيبة بعد الظهور دليلا على الحدوث والظهور بعد الغيبة غير دليل عليه، وقد تقدم الظهور بعد الغيبة عنده على الغيبة بعد الظهور ، وشفع ذلك التحيز والحركه ، بل العلم بذلك مقارن للعلم بالظهور .

ولا أدري كيف يسوغ ان لايعلم أعلم الانبياء من دلالة هذه الامور مايعلمه النبي ، أو من علم حرارة ، أم الرجوع منه واجب .

الجواب :

أعلم انا قد تكلمنا في كتابنا الموسوم بـ «تنزيه الانبياء والائمة صلوات الله على جماعتهم» على تأويل هذه الاية، وأجبنا فيها بهذا الوجه الذي حكى في السؤال وبغيره . والاصل الذي يجب تحقيقه أن النبي صلى الله عليه وآله أو الامام لايجوز أن يخلف عارفاً بالله تعالى وأحوالــه وصفاته : لان المعرفة ليست ضرورية ، بل مكتسبة بالادلة فلا بدمن أحوال يكون غير عارف ثم تجدد له المعرفة .

الا أن نقول : ان المعرفة لايجوز أن تحصل الى النبـي أوالامام ، الا في أقصر زمان يمكن حصولها فيه، لان المعصية لاتجوز عليه قبل النبوة اوالامامة كمالاتجوز عليه بعدها .

وقد روي ان ابراهيم عليه السلام ولد في مغارة، وأنه ماكان رأى السماء ثم تجددت رؤيته لها ، فلمارأى مالا تعهده ولاتعرفه من النجم ولم يره متجدد الطلوع بل رآه طالعاً ثابتاً في مكانه، من غير أن يشاهده غيرطالع ثم طالعاً. فقال فرضاً وتقديراً على ماذكرناه «هذا ربي» فلماأقل واستدل بالافول على الحدوث علم أنه لايجوز ان يكون الهاً . وجرى ذلك في القمر والشمس .

ولوكان علـم تجدد طلوعه كما علم تجدد أفوله ، لاستدل على حدوثـه بالطلوع، كما استدل بالافول. لا[1] انا قدفرضنا أنه لم يعلم ذلك .

ومن الجائز ان يكون عالماً به على الوجوب لمن شاهد السماء من طلوع الكواكب ثم تجدد طلوعه فيها .

وقد زال بهذا البيان الذي اوضحناه الشك فـي الجواب الذي اختار في الكتاب المشار اليه ، لانـه بنى على أنا فرقنا في دلالـة الحدوث بين طلوع متجدد وأفول متجدد، وقد بينا أن[2] مافرقنا بين الامرين، وكيف نفرق بين ما فرق فيه .

المسألة الخامسة عشر

[الدليل على عدم نسخ شريعة نبينا « ص »]

بم لم يحصل لنا المزية على اليهود (لعنهم الله) اذا اعتصموا من الزامنا

(١) ظ: الا .

(٢) ظ: أنا .

اياهم جواز نسخ شريعتهم بمثل مانعتصم بـه من أن تأبيدهـا معلوم من ديننا ومجمع عليه بيننا ، وقابلونا في هذه الدعوى على النسوان [١] ، وقالوا : اذا جعلتم ظهور معجز دالاً على بطلان ما ادعينـاه من أن ذلك لنـا ، أفيجب قبل ظهور المعجز ألايكون الـى بطلان ماذكرناه اننا نعلمـه من ديننا طريق معلوم صار اليه طريق .

فان قلتم: لايجب ذلك، بل قدكان اليه قبل ظهور المعجز طريق ماذكروه[٢] وبينوا أن مثله غيرلازم لكم .

وان قلتم لم يكن اليه من قبل طريق، ثم صار اليه طريق كانت الحجة حينئذ للعباد على الله سبحانه لا له عليه . ولزمكم ان تجوزوا حصول طريق فيمابعد حالكم هذه تعلمون به بطلان ماادعيتموه من تأبيد شرعكم .

الجواب :

اعلم أن المعول فى ان شريعة نبينا صلى الله عليه وآله مؤبدة لاتنسخ الى قيام الساعة ، على أنه قد علم مخالف وموافق ضرورة من دينه أنه كان يدعـى ذلك ويقضي به ويجعل شريعته عليه السلام بذلك المزية على الشرائع المتقدمة.

فان الملحد الدهـري والثنوي المازي[٣] واليهودي والنصرانى ، يعلمون هذا من حاله ، وأنه عليه السلام كان يدعيه ،كما يعلم ذلك المسلمون المتبعون. واذا دل المعجز على صدقه وصحة نبوته، ثبت بهذين الامرين أن شرعه مؤبد.

وليس يمكن اليهود أن تدعـي أن العلم بتأبيد شرعها ، وأن نبيها موسى عليه السلام . معلوم من دينه ذلك ،كما ادعاه المسلمون ، لان العلم الضروري

---

(١) ظ: النبوات .

(٢) ظ: فاذكروه .

(٣) ظ : المانوى .

يجب الاشتراك فيه ،وما يشارك اليهود في هذا العلم اذا ادعوه أحد من مخالفيهم، لان النصارى يخالفهم في ذلك، كما يخالفهم المسلمون فيه، ويتقول[1] عن نفوسهم العلم بما ادعوا العلم به . وكذلك الملحدون والبرهميون النافون للنبوات .

وكل هؤلاء مشاركون للمسلمين في العلم بأن نبيهم عليه السلام أبد شرعه وأدعى أنه لاينسخ ، فبطل أن يكونوا متساوين للمسلمين في الحكم الذي ذكرناه .

واذا قيل لنا : فمن أين علمتم كذبهم في هذه الدعوى - أعني أن شريعتهم لاتنسخ - اذا لم تعلموا صحتها، فليس كل شيء لم يعلم صحته قطع على كذب راويه .

قلنا : من حيث كذّبهم نبينا عليه السلام ودعاهم الى شريعة هي ناسخة لكل شرع تقدم ، وقد علمنا صدقه بالمعجزات الباهرة .

فلم يبق آخر المسألة من أنا اذا كنا نعلم كذب اليهود فيما يدعونه من تأبيد شرعهم بقول نبينا صلى الله عليه وآله ، فقيل بعينه ، ثم بأي شيء كان يعرف ذلك .

والجواب أن طريق معرفة ذلك نبوة كل نبي بعد موسى عليه السلام دعى الى نسخ شريعته ،كعيسى عليه السلام ومايجري مجراه .

المسألة السادسة عشر

[كلام حول قول الكهنة واخباراتهم]

ماتقول فيما اشتهر من أنه كان في العرب قبل بعثة النبي صلى الله عليه

(١) ظ: ويتقولون .

وآله كهنة يخبرون بالغائبات ، وبما يكون قبل كونـه من الامور الحادثات ، وأن مادتهم كانت من مردة الجن المسترقة للسمع من الملائكة . وان السماءلم يكن حرست برمي النجوم بعد ، وأن ذلك حدث عند مولد النبي صلى‌الله‌عليه وآله .

والشاهد عليه قول الله تعالى حكاية عن الجن « انا لمسنا السماءفوجدناها ملئت حرساً شديـداً وشهباً وانا كنا نقعد منها مقاعـد للسمع فمن يستمع الان يجد لـه شهاباً رصداً * وأنا لاندري أشر أريـد بمن في الارض أم أراد بهم ربهم رشداً »[1].

وقد قال بعض الكهنة في دلالتـه على النبي صلى الله عليه وآلـه بعد كلام طويل : وهذا هو البيان ، أخبرني رئيس الجان . وروى له شعر وهو :

يـا آل كعب مـن بنـي قـحطان	أخبـركـم بـالـمنع و البيـان
لـــمنع السمـــع الجـــان	بثـاقب فـي كـف ذي سلطـان
من أجـل مبعوث عظيـم الشان	يـبعث بـالتنـزيـل والفـرقـان
وبـالهـدى و فـاضـل القـران	محيـوا بـه أعـاظـم الاوثـان

وقد نسب النبي صلى الله عليه وآله عند أخباره بالغائبات، فقال‌الله‌تعالى: « وماهو بقول شاعر قليلا ماتؤمنون * ولابقول كاهن قليلا ماتذكرون »[2]وهل فيما كان من ذلك استفساد للعباد ، أو قـدح في دلائل النبوات مع كون الكهنة عليها دالين ولها غير مذعنين .

الجواب :

اعلم أن الذي يحكى عن الكهان من الاخبار من الغائبات ، كسطيح الكاهن

(١) سورة الجن : ١٠ .

(٢) سورة الحاقة : ٤٢ .

ومن يجري مجراه ، لم يرد مورد الحجة ، وانما وردت به أخبار شاذة ضعيفة سخيفة لاتوجب علماً ولاظناً ومـايرد هذا المورد لايلتفت عليه ، فضلا عن أن يصدق به، والكهانة غير مستندة الى أصل، ولالها طريق في مثله شبهة.

وشبهة المنجمين فيمايدعونه من العلم بالاحكام ،كأنها أقوى وهي باطلة، وقد كشف العلماء عن فضائحهم ، ودلوا على بطلان أقوالهم .

وقد كنا أملينا منذ سنوات في جواب مسائل سئلنا عنه مسألة استوفينا فيها الكلام على المنجمين، وبينا مـن طرق قريبـة واضحـة بطلان طريقهم الذي يدل على صحة ماذكرناه .

وأن الاخبارعن الغيوب ممايتفرد الله تعالى بعلمه، ولايجوز أن يعلمه كاهن ولامنجم ، أنه قد ثبت به[1] خـلاف بين المسلمين ان احدى معجزات نبينا صلى الله عليه وآله الاخبارعن الغائبات الماضيات والكائنات ، وأنه أدل دليل بانفراده على صحة نبوته .

ولوكانت الكهانة صحيحة ، أما باستراق السمع الذي قيل ، أو بغيره من التخمين والترجيم ، لماكان الخبرعن الغيوب معجزاً ولاخارقاً للعادة ، ولادالا على نبوة ، وقد علمنا خلاف ذلك .

فأما القافة الذين يلحقون الابناء بالآبـاء والقرابات بقراباتهم ، فلهم على ذلك أمارات من الخلق والصور والشمائل ، يستدلون بها، فيصيبون على الاكثر والكاهن لاأمارة له ولاطريقة يستند مايخبر به اليها .

وانما نسب عليه السلام الى الكهانة، لاخباره عن الغيوب، وعد ذلك في جملة آياته ومعجزاته ، فلما وجدوا أخباره عنها صدقاً نسبوه الى الكهانة .

---

(١) ظ : لانه قد ثبت أنه لاخلاف .

فان قيل : اذا كنتم تقولون في أن الاخبار عن الغائبات من جملة المعجزات على اجماع المسلمين ، واجماع المسلمين انما يكون حجة اذا ثبت أنه عليه السلام نبي صادق ، فقد تعلق كل أحد من الامرين بصاحبه ، فان ادعيتم أن الاخبار عن الغيب اذا كانت صادقة كانت خارقة للعادات ، مع مايدعى المكهنة ذهبوا أن الذي يحكى عن الكهنة لايقطع عليه ، أليس هو مجوزاً على كل حال اما بأن يكون من جهة الحس ، والذي يحكى من استراقهم السمع ، أو على وجه آخر.

والجواب عن هذا السؤال: انا اذا علمنا صحة نبوته عليه السلام بالقرآن ، وماجرى مجراه من الآيات الباهرات، وعلمنا صحة الاجماع من بعد ذلك ، ووجدناهم مجمعين على أن الاخبار عن الغائبات من جملة آياته ومعجزاته وأنه خارق للعادة ، علمنا بطلان كل تجويز كل قبل[1] ذلك في كل كاهن أوغيره، وهذا بيّن لمتأمله .

المسألة السابعة عشر

[حول آية : ولكم في القصاص حياة]

اذا كان جواز بقاء المقتول ظلماً حياً لو لم يقتل وجواز موته في الحال بدلا من قتله في العقول على سواء .

فهل يدل قول الله تعالى « ولكم في القصاص حياة ياأولي الالباب »[2] على أن المقتول ظلماً كان لو لم يقتل يبقى حياً يكون ذلك اخباراً منه عن اقامة

(١) ظ : كل تجويز قبل ذلك .

(٢) سورة البقرة : ١٧٩ .

الحدود على القاتلين ، يبقى تعالى به الحياة على آخرين .

واخباره تعالى لايكون الا حقاً وصدقاً ، لاستحالة الجهل والكذب عليه تعالى ، ولان ذلك يـدل على أن بتعطيل الحدود يقدم كثير من المكلفين على القتل ، ولولا ذلك لماأقدم القاتل عليه، ولبقي المقتول حياً بدلالةهذا السمع.

الجواب :

اعلم أن المقتول كان يجوز أن يعيش لولا القتل بخلاف قول من قطع على موته لامحالة لولا القتل، وكان يجوز أن يميته الله تعالى لولاالقتل،بخلاف قول من ذهب الى أنه لولا القتل كان يجب بقاؤه حياً لامحالة .

وقد دللنا على ذلك في كتبنا وأمالينا وبيناه في كتاب « الذخيرة » وانتهينا الى غايته .

وأقوى مادل على صحة هـذه الجملة ان الله تعالى قـادر على تبقيته حياً وعلى امـاتته معاً ، وبوقوع القتل لايتغير القدرة على ذلـك ، فيجب أن يكون الحال بعد القتل كهي قبله .

فأما قوله تعالى « ولكم في القصاص حياة » فالمعنى فيه أن من خاف أن يقتل على قتل يقل اقدامه على القتل ، ويصرفـه هذا النقل عن قتل يؤدي الى ذهاب نفسه وتلفها ، واذا قل القتل استمرت الحياة .

فاذا قيل : أليس قد جوزتم أن يموت المقتول لولم يقتل، فكيف يستمر حياته لولا القتل ، وأنكم قد جوزتم هذا .؟

قلنا : المقتول على ضربين: أحدهما المقتول الذي معلوم أنتبقيتهمصلحة فلولا القتل لبقي حياً . والضرب الاخر معلوم أن تبقيته مفسـدة ، فلولا القتـل لاميت ، واذا كان القصاص علىماذكرناهصادقاً على القتل بغير حق بقي حياة

كل مقتول، علم الله تعالى أن تبقيته حياً مصلحة. ولولا القصاص لم يكن ذلك، فبان وجه قوله «ولكم في القصاص حياة».

المسألة الثامنة عشر

[حول آية السامري والاشكالات الواردة]

اذا كان اتيان[١] الله تعالى الآية بمن يعلم أنه يستفسد بها العباد ويدعوهم لاجلها الى الضلال والفساد، مستحيلا في العقول لمايؤدي اليه من انسداد الطريق الى معرفة الصادق من الكاذب عليه، ولكون ذلك وهناً في حكمته تعالى وعلم بالقبح وغناه عنه.

فكيف جاز أن يمكن السامري من أخذ القبضة التي فعل الله تعالى الخوار في العجل عند القائه لها فيه، وقد كان مغوياً لاتباعهم[٢] بني اسرائيل له بطاعتهم اياه وقبولهم منه واذعانهم اليه.

وقد نطق القرآن بذلك في قوله سبحانه «فأخرج لهم عجلا جسداً له خوار، فقال هذا الهكم واله موسى»[٣] الى آخر القول، وقال سبحانه حكاية عن موسى عليه السلام «فما خطبك ياسامري * قال بصرت بمالم يبصروا به فقبضت قبضة من أثر الرسول وكذلك سولت لي نفسي»[٤].

وجاءت الاخبار بأنه أخذ هذه القبضة من تحت قدمي الملك، وقال: انه رآه وقد وطىء مواتاً فعاش[٥].

(١) خ ل: ايتاء.
(٢) ظ: لاتباع.
(٣) سورة طه: ٨٨.
(٤) سورة طه: ٩٥.
(٥) الدر المنثور ٤/٣٠٥.

وكيف ساغ تمكينه من ذلك ؟ فقد استدعى به بني اسرائيل الى الضلال وكان معلها[١] كونه منه بهذه القبضة لله تعالى . وهل يجيء من كون ذلك قادحاً في حكمة الله سبحانه ؟ كون العقول دالة على بطلان مادعى اليه . وفعل الاية مع المبطل من فاعلها سواء كان مادعى اليه جائزاً في العقول ، أو في حيز المحال ، لانها ينوب في التصديق له مناب قوله « قد صدقت الرؤيا »[٢].

واذ لافرق بين تصديقه فعلا وقولا، ومن صدق كاذباً فليس بحكم[٣]. وهل يجيء من ذلك ما يمكن بتجويزه من تقدم القاء القبضة والخوار من دعوى السامري .

وأي فرق بين كون ذلك الذي ادعاه شافعاً للخوار وبين تقدمه له ؟ في قبح تمكينه منه ، مع العلم أنه يستند به لكون القبضة والالقاء معلومين للناس من جهته وصنعه .

وليس يجري ذلك مجرى مايشاهده الناس من أن يتقدم على دعواه داع الى الباطل أو يتأخر عنها ، لان ذلك لايكون معلوماً وقوعه منه وحصوله من فعله، كما حصل القاء القبضة معلوماً من جهة السامري، وشفع القاءه لها الخوار الذي وقع الفتنة به . فلينعم بما عنده في ذلك .

الجواب :

اعلم أن العلماء قد تأولوا هذه الاية على وجهين ،كل واحد منهما يزيل المعترضة فيها .

---

(١) كذا في النسخة .

(٢) سورة الصافات : ١٠٥ .

(٣) ظ : بحكيم .

أحدهما ـ وهو الاقوى والارجح ـ أن يكون الصوت المسموع من العجل ليس بخوار على الحقيقة ، وان أشبه في الظاهر ذلك . وانما احتال السامري بأن جعل في الذي صاغه من الحلي على هيئة العجل فرجاً ومنافذ وقابل به الريح ، فسمعت تلك الاصوات المشبهة للخوار المسموعة من الحي

وانما أخذ القبضة[1] التراب من أثر الملك وألقاها فيما كان سبك من الحلي ليوهمهم أن القبضة هي التي أثرت كون العجل حياً مسموع الاصوات، وهذا مسقط للشبهة .

والوجه الاخر: ان الله تعالى كان أجرى العادات في ذلك الوقت ، بأن من أخذ مثل تلك وألقاها في شيء فعل الله تعالى فيه الحياة بالعادة، كما أجرى العادة في حجر المقناطيس ، بأنه اذا قرب من الحديد فعل الله تعالى فيه الحركة اليه . واذا وقعت النطفة في الرحم فعل الله تعالى فيها الحياة .

وعلى الجوابين معاً مافعل الله تعالى آية معجزة على يد كذاب ومن ضل عن القوم عند فعل السامري ، انما أتى من قبل نفسه .

أما على الجواب الاول أنه كان ينبغي أن يتنبه على الحيلة التي نصبت حتى أوهمت أنه حي وأن له خوار ، واذا لم سخت[2] عن ذلك فهو القاصر .

وعلى الجواب الثاني قد كان يجب أن يعلم أن ذلك اذا كان مستنداً الى عادة جرت بمثله ، فلاحجة فيه وليس بمعجزة . ولم يبق مع ماذكرناه شبهة .

---

(١) ظ : قبضة .

(٢) ظ : واذا لم يبحث .

المسألة التاسعة عشر

[حول تكلم هدهد سليمان (ع) وكيفية عذابه]

مايحيل لكون هدهد سليمان عليه السلام عاقلا من طريقة العقول؟ ليسوغ الانصراف عن ظواهرماحكاه الله تعالى عنه من الاقوال والافعال الدالةبظاهرها القوى أنه ذوعقل يساوي عقول المكلفين .

وأقوى ذلك قـول سليمان عليه السلام « لاعذبنه عذاباً شديداً أو لاذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين »[1] وهذا وعيد عظيم لايجوز توجهه الى غيرملوم على الخطأ المقصور فهمه عن فهم المكلفين .

وكيف يجوز أن يوجب عليه مثل ذلك؟ لعدم البرهان المبين ، وهو الحجة الواضحة التي يقيم عذره ، ويسقط الملامة عنه ، وقد كان له أن يذبحه من غير هذا الشرط على مقتضى ماأجاب به سيدنا (حرسه الله تعالى) من قبل ، أن ذلك كان مباحاً له .

فلولا أن العذاب هاهنا والـذبح جاريان مجرى العقاب ، لما اشترطه في وجوبها[2] عليه عدم البرهان وفي سقوطها عند حصوله .

وهذا يدل على أنه ذو عقل يوجب التكليف له ، ولولا ذلك ماحسن هذا الوعيد العظيم على هذا الشرط والترتيب .

ويـدل على ذلك أيضاً أن سليمان عليه السلام أهله لحمل كتابه والاعادة عليه بمايراه من القوم ومايقولون بقولـه « اذهب بكتابي هـذا فألقه اليهم ثم

---

(١) سورة النمل : ٢١ .

(٢) ظ : وجوبهما ، وكذا سقوطهما .

تول عنهم فانظرماذا يرجعون »[١] ولو اعن[٢] أحدنا من يقصر عقله عن عقل المكلفين على مثل هذا المهم العظيم لكان سفيهاً .

وقوله من قبل « أحطت بمالم تحط بـه وجئتك من سبأ بنبأ يقيـن » الى قوله « الله لااله الا هو رب العرش العظيم »[٣] ومافي هذا القصص من جـودة اعتباره وحسن تدبيره، كقوله « ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبأفي السماوات والارض »[٤] الاية .

فهل يسوغ الانصراف عن هذه الظواهر الغريبة بغير دلالة عقلية تحيل أن يعطي الله سبحانه العقل حيواناً مثله ، ومامأولاه (كبت الله أعداءه) يذكرماعنده في ذلك انشاء الله .

الجواب :

انا قدكنا ذكرنا فى جواب المسائل الاولى الواردة في معنى ماحكىعن النملة والهدهد ماقد عرف ووقف عليه . ونحن نجيب الان عما فيهذاالسؤال المستأنف ، ونزيل هذه الشبهة المعترضة ، وأول مانقوله :

ان فيالناس من ذهب الىأنه لايجوز أنيكون الهدهد وماأشبهه منالبهائم كامل العقل ، وهوعلى ماهوعليه منالهيئة والبنية، وعد ذلك فيجملةالمستحيل وهذا ليس بصحيح [و] لادلالة عقلية تدل على ذلك .

ومن أين لنا أن بنية قلب الهدهد وماجرى مجراه لاتحتمل العلـوم التي

(١) سورة النمل : ٢٨ .

(٢) ظ : أمن .

(٣) سورة النمل : ٢٢ .

(٤) سورة النمل : ٢٥ .

هي كمال العقل ، واذا كان العقل من قبل[1] العلوم والاعتقادات، وقلب البهيمة يحتمل الاعتقادات لامحالة ، بـل كثيراً من العلوم وان لم يكن تلك العلوم عقلا .

فأي فرق بين العلم الذي هو عقل ، وبين العلم الذي ليس بعقل في احتمال القلب له ؟ وما احتمل الجنس الذي هو الاعتقاد ، لابد أن يكون محتملا للنوع الذي هو العلوم .

فان قيل لنا : على هذا فاذا جوزتم أن يكون البهائم ـ وهي على مـاهي عليه ـ في قلوبها علوم هي كمال العقل ، والتكليف تـابع لكمال العقل ، فألا جوزتم أن تكون مكلفة وهي على ماهي عليه ،كما جوزتم أن تكون عاقلة .

قلت : الصحيح أن نقول : ان ذلك جائز لولا الدلالة على خلافه،والمعول في ذلك على اجماع المسلمين على أن البهائم ليست بكاملة العقول ولامكلفة وهذا أيضاً معلوم من ديـن النبي صلى الله عليه وآله ، ولهذا روي عنه عليـه السلام أنه قال : جرح العجماء جبار[2]. وانما أراد أن جنايات البهائم لاشيء فيها .

ولااعتبار بقول طائفة من أهل التناسخ بخلاف ذلك، لان أصحاب التناسخ لايعدون مـن المسلمين ، ولاممن يدخـل قوله في جملـة الاجماع ، لكفرهم وضلالهم وشذوذهم من البين .

وانما قلنا ان الهدهد الذي خاطبه سليمان عليه السلام وأرسله بالكتاب لم يكن عاقلا ، لان اسم الهدهد في لغة العرب وعرف أهلها اسم لبهيمة ليست بعاقلة

---

(١) ظ : قبيل .

(٢) نهاية ابن الاثير ٣/ ١٨٢ .

كما أنه اسم لماكان على صورة مخصوصة وهيئة معينة .

فلو كان ذلك الهدهدعاقلا لما سماه الله تعالى ، وهويخاطبنا باللغة العربية هدهداً ، لان هذا الاسم وضع لما ليس بعاقل . واجراؤه على من هـو عاقل خروج عن اللغة ، فأحوجنا اتباع هذا الظاهر الى أن نتأول ماحكى عن هذا الهدهد من المحاورة ، ونبين كيفية انتسابه الى ما ليس بعاقل .

وقد قلنا في ذلك وجهين ذكرناهما في جواب المسائل الأولى :

أولهما : أن ليس يكون ماوقع منه قول، ولانطق بهذا الخطاب المذكور، وانما كان منه ما يدل على معنى هذا الخطاب ، أوضيف الخطاب اليه مجازاً ، وهوعلى مذهب العرب معروف ، قد امتلات به أشعارها وكلامها ، فمنه قول الشاعـر :

امتلات[1]الحوض وقال قطني مهـلا رويداً قد ملات بطني

ونحن نعلم أن الحوض لايقول شيئاً ، وأنه لما امتلا ولم يبق فيه فضل لزيادة، صار كانه قائل « حسبي » فلم يبق فـي فضل لشيء من الماء .

وقد تحاوروا هذا في قول الشاعر :

وأحصت لـذي بـال حين رأيته وكبـر للرحمن حين رآنـي

فقلت لـه أين الـذي عهدتهم بحينك في خصب وطيب زمـان

فقال حصل واستودعوني بلادهم ومن ذالذي يبقى علـى الحدثان

له بهذه المعاني المحكية عند رؤيته خالياً من أهله ، حكى ما استفاده من هذه المعانى عنه توسعاً وتفاضحاً .

والوجه الاخر : أن يكون وقع من الهدهد كلام منظوم له هذه المعاني المحكية عنه بالهام الله تعالى له ذلك ، على سبيل المعجزة لسليمان عليه السلام،

(١) ظ : امتلىء .

كما جعل من معجزته فهمه لمنطق الطير وأغراضها في أصواتها .

وليس بمنكر أن يقع الكلام الذي فيه بعض الاغراض ممن ليس بعاقل ولا مكلف . ألاترى أن الصبي الذي لم يبلغ الحلم ولادخل في التكليف قد يتكلم بكلام فيه أغراض مفهومة وكذلك المجنون .

وليس يجب اذا حكى الله تعالى عن الهدهد ذلك الكلام المرتب المتسق أن يكون الهدهد نطق على هذا الترتيب والتنضيد ، بل يجوز أن يكون نطق بماله ذلك المعنى ، فحكاه الله تعالى بلفظ فصيح بليغ مرتب مهذب .

وعلى هذا الوجه يحكي العربي عن الفارسي ، والفارسي عن العربي ، وان كان العربي[1] لاينطق بالعربية .

وعلى هذا الوجه حكى الله تعالى عن الامم الماضية من القبط وغيرهم ، وعن موسى عليه السلام فرعون ، ولغتهما لغة القبط ما حكاه من المراجعات والمحاورات ، وهم لم ينطقوا بهذه اللغة ، وانما نطقوا بمعانيها بلغتهم ، فحكاه الله تعالى باللغة العربية وعفتها وقدسها .

وهذا مزيل العجب من نطق الهدهد بذلك الكلام المرتب ، لانه لايمتنع أن يكون ما نطق به بعينه ، وانما نطق بماله معناه .

فان قيل: فقد رجعتم فيالجوابين معاً عن مطلق[2] القرآن ،لان حمل القول المحكي على أن المراد به ما ظهرمن العلامات والدلالات ، على ما أنشدتموه من الشعر مجاز غير حقيقة . وكذلك اضافة القول المترتب الى من لم يقله من ترتيبه ، وانما قال ماله معناه أيضاً مجاز ، فقد هربتم من مجاز الى مجاز ، من أنكم امتنعتم من أن تسموا هدهداً عاقلا كاملا بمخالفة اللغة ، وأنه عدول عن

(١) ظ : الفارسي .

(٢) ظ : منطق .

مقتضاها ، فما أجبتم به أيضاً بهذه الصفة .

قلنا : الفرق بين الامرين واضح ، فان العادة قد جرت للعرب بما ذكرناه في الجواب الاول من المجاز ، وهو في كلاهم وأشعارهم ظاهر شائع ، حتى كاد يلحق بالحقيقة ، وماجرت عادتهم باسم الهدهد وماأشبهه من البهائم شخصاً عاقلا مكلفاً على سبيل الافادة ولا التلقيب ، فعدلنا عن مجاز [غير] معهود ولا مألوف الى مجاز معهود مألوف .

وأما الجواب الثاني فلا نسلم أنه مجاز ، ولا فيـه من الاستعارة ، لان من حكى معاني كلام غيره بلغة أخرى ، أوعلى ترتيب آخر بعد أن لايتجاوز تلك المعاني ولايتعداها ، وان عبرعنها بغير تلك العبارة لايقول أحد أنه متجوز ولا مستعير . فبان الفرق بين الموضعين .

فان قيل : قد شبهتم شيئاً بما لايشبهه ، لان القائل :

امتلاء الحوض وقـال قطني مهلا رويداً قد ملات بطني

انمامراده امتلاء حتىلوكان ممن يقول لقال كذا، وكذلك الجبل انما حكى عنه ما لو كان قائلا لقاله ، وقوله « وشكي الي بعبرة وتحمحم » أي فهمتمن بعيره[١] وحمحمته التألم والشكوي ، فأين نظير ذلك في الهدهد .

قلنا : مثل هذا قائم في الحكاية عن الهدهد ، لان سليمان عليـه السلام لما رأى أن الهد هد انما ورد اليه من مدينة سبأ حكي عنه ما لو كان قائلا لقاله من أحوالها وصفة ملكها ، ومعلوم أن الامر كذلك ، لان الهدهد لوكان قائلا لقال ، وقدعاين ذلك الملك « انني علمت مالم تعلم وأني وجدت امرأة تملكهم ولها عرش عظيم[٢]» والعرش هاهنا هو الملك أو الكرسي الذي حكيناه .

---

(١) ظ : عبرته .

(٢) سورة النمل : ٢٣ والاية كذا : انيوجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم .

وقد جاء في القرآن وأخبار النبي صلى الله عليه وآله لذلك نظائر كثيرة ، فمن ذلك قوله تعالى حكاية عن السماء والارض « قالتا أتينا طائعين[١] » والمعنى لو كانتا مما يقولان لقالتا .

وقوله جل اسمه «انا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولا[٢]» انها لو كانت[٣] يشفقن ويأبين لابين ويشفقن .

وقوله « لو كتبت القرآن فى أهاب ثم ألقي فى النار لما احترق»[٤] وعلى هذا معناه وتقديره : لو كانت النار لاتحرق شيئاً لجلالته وعظيم قدره لكانت لاتحرقه .

ولايجعل على هذا الوجه سليمان عليه السلام مستفيداً من الهدهد خبر سبأ، بل كان سليمان عليه السلام بذلك عالماً قبل حضور الهدهد، فلما حضر الهدهد بعد غيبته وعلم أنـه من تلك البلدة ورد أضاف اليه من القول والخبر مالو كان مخبراً لقاله، كما قيل فى الحوض والجبل .

فان قيل: ألا جوزتم أن يكون الله تعالى فعل فى الهدهد كلاماً هذه صفته، وكذلك في النملة .

قلنا : اضافة القول اليهما دونـه تعالى يمنع من ذلك ، والقائل هو فاعل القول دون محله .

فأما قولـه « لاعذبنه عذاباً شديداً » فالعذاب هو الالم والضرر ، وليس

(١) سورة فصلت : ١١ .

(٢) سورة الاحزاب : ٧٢ .

(٣) ظ : كـن .

(٤) نهاية ابن الاثير ١ /٨٣ .

[يجري] مجرى العقاب الذي لايكون الا على سبب متقدم ولايكون مبتدءاً. ألاترى أنهم يقولون ابتدأه بالعذاب، ولايقولون ابتدأه بالعقاب. وقد يبيح الله تعالى من ايلام البهائم ماتضمن هو العوض عنه، كما أباح ركوبها والحمل عليها وأن المها ويثق عليها[1] وأباح ذبحها.

وقد روي أن العذاب الذي ذكره سليمان عليه السلام انماكان نتف ريشه.

وايس قوله « لاعذبنه ولاذبحنه » وعيداً على ماجرى فى المسألة، لان القائل قديقول وهو غير متوعد: ان كان كذا ذبحت شاتي، وان لم يطر طائري الى الموضع الفلاني ذبحته.

لانه مخير فى أوقات هذا الذبح المباح، وكان عليه السلام يخبر عن ذبح الهدهد أونتف ريشه ان لم يعلم من حاله مايصرفه عن هذا الداعي، فلما علم وروده من تلك الجهة، انصرف عن داعي الذبح أو الايام [2]. ومعي[3] « سلطان مبين » أي يأتي بأمر يصرفني عماعزمت عليه، فكأنه حجة وسلطان.

وسليمان عليه السلام لم يجعل على الحقيقة الهدهد رسولا متحملا لكتاب، ولا قال له: اذهب بكتابي هذا ألقه اليهم، ثم تول فانظر ماذا يرجعون، بل لماظهر منه عليه السلام مافيه معاني هذه الحكاية وفوائدها، جاز على مذهب العرب أن يضاف اليه أنه قال ذلك.

ألاترى ان أحدنا قديكتب كتاباً مع طائر، ويرسله الى بعض البلدان، ليعرف أخبار تلك البلدة وأحوالها، فيجوز أن يقول هذا ويحكي عنه غيره أنه أرسل بريد الطائر، وقال: عرفني مافي ذلك البلد وصف لي أحوال كذا

(١) كذا فى الاصل.

(٢) ظ: الايلام.

(٣) ظ: ومعنى.

وأخبار كذا، ويجعل ماهوغرضه كأنه ناطق بـه ومايوصل به الى هذا الغرض ، كأنه رسول مخاطب بالتي سئل .

ولذلك يقول الفصيح منهم ركبت فرسي أو جملي ، فقلت له : اذهب بي الى البلد الفلاني وأسرع بي اليه وهو ماقال شيئاً، وأن المعنى ماذكرناه .

ومن أنس بفصيح كلام العرب ولطيف اشاراتها وسرائر فصاحاتها ، تمّهدت هذه الأجوبة التي ذكرناها تولية وتحققها لمطابقة طريقة القوم و مذاهبهم .

المسألة العشرون

[تاويل آية «لن يستنكف المسيح» وغيرها]

ما جواب من استشهد على أن الملائكة أفضل من الانبياء عليهم السلام بقوله سبحانه « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون » (١) من حيث أن هذا الكلام المقصود بـه التعظيم والرفعة ، يدل على أن المذكور أفضل من الاول وأشهر في الفضل، وأنه لو كان دونه لم يجز استعماله .

ويدل على أن القائل اذا كان حكيماً لايجوز أن يقول: لن يستنكف الوزير أن يأتيني ولا الحارس ، بل ينبىء عمن هو أجلّ وأعلى ، فقال : لن يستنكف الوزير أن يأتيني ولا الملك .

وهذا يوجب كون الملائكة أفضل من المسيح عليه السلام ، سيما وليس المراد في قوله « المقربون » الاخبار عن قرب المكان ، لاستحالة ذلك عليه سبحانه ، وانّما المراد قرب المنزلة فى الثواب وعظمها ، ووصفهم بذلك يدلّ على التعظيم .

(١) سورة النساء: ١٧٢ .

وليس لاحد أن يقول: ان ذلك المقال قد يستعمل فى المتماثلين في الفضل لانه ليس فى الامة قائل به، وانما الامة قائلان: قائل يقول الانبياء أفضل وقائل يقول الملائكة أفضل. وليس يصلح كما بينا التنبيه فى مثل هذا المقال بالمفضول بل بالافضل .

وقد تقدم فى ذلك قول من يقول انما ثنى بذكرهم لانهم عبدوا المسيح عليه السلام، لان ذلك لايؤثر فيما قد بينا أن العرف فى الكلام يقتضيه، وكذلك الظاهر .

وقوله تعالى «ولاأقول لكم عندي خزائن الله ولاأعلم الغيب ولاأقول اني ملك»[1] يدل على عظم حال الملك .

وقوله تعالى « فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن وقلن حاش لله ماهذا الاّ ملك كريم»[2] .

وقوله تعالى حكاية عن ابليس (لعنه الله) «مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة الاّ أن تكونا ملكين أوتكونا من الخالدين »[3] يدل على عظم حال الملك ، وأنه المعلوم له ولهما، ولولا ذلك مارغبهما فى أمرهما أفضل منه ، ولكان الله سبحانه قد أنكر عليه .

فليتطول بماعنده في ذلك مثاباً انشاء الله تعالى .

الجواب :

أمّا قولـه تعالى « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائـكة

---

(١) سورة هود: ٣١ .

(٢) سورة يوسف: ٣١ .

(٣) سورة الاعراف: ٢٠ .

المقربون» فانه لايدل على فضل الملائكة على الانبياء من وجوه ثلاثة :

أولها : أنه غير ممتنع أن يكون جميع الملائكة عليهم السلام أفضل وأكثر ثواباً من المسيح عليه السلام ، وان كان المسيح أفضل وأكثر ثواباً من كل واحد من الملائكة ،وهو مسألة الخلاف .

ولم يقل تعالى : لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا جبرائيل ولا ميكائيل . فيدل على أن المؤخرة ذكره أفضل، وأن جبرائيل أفضل من المسيح بل قال « ولا الملائكة المقربون » وهذا لفظ يقتضي جماعتهم . ولايمتنع أن يكون الجمع من الملائكة أفضل من كل واحد من الانبياء عليهم السلام .

والجواب الثاني : ان المؤخر في مثل هذا الخطاب المذكور فى الاية لابد من أن يكون اما أفضل من المقدم ، أو مقارناً له في الفضل . ولايجوز أن [لا] يكون مقارناً له فى الفضل .

ألاترى أنه لايحسن أن يقول القائل : لن يستنكف الامير أن يزورني ولا الحارس، ويحسن أن يقول: لن يستنكف الامير الفلاني أن يزورني ولا الامير الفلاني اذا كانا مقارنين ومدانيين فى الفضل . وكذلك لن يستنكف الامير ولا الوزير للمقارنة .

والجواب الثالث : أنه من الجائز أن يكون الله تعالى خاطب بهذه الاية قوماً كانوا يعتقدون فضل الملائكة على الانبياء، فأجرى الخطاب على اعتقاداتهم كماقال تعالى « ذق انك أنت العزيز الكريم[1] » ونحن عند قومك ونفسك ، وكما قال تعالى « وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفاً » [2] وقد يقول أحدنا لغيره: لن يستنكف أبي أن يفعل كذا ولا أبوك، وان اعتقد القائل ان أباه

---

(١) سورة الدخان: ٤٩ .

(٢) سورة طه: ٩٧ .

أفضل من أبي المخاطب للمعنى الذي ذكرناه .

وأما قوله تعالى « ولاأقـول لكم عندي خزائن الله ولا أعلـم الغيب ولا أقـول أني ملك » فلايدل على تفضيل الملائكة عايه ، لان الغرض في كلامـه نفي مالم يكن عليه ، لاالتفضيل بين الاحوال .

لان أحدنا لوظن به أنه على صفة وليس عليها جاز أن ينفيها عن نفسه على هذا الوجه ، وان كان في نفسه على أحـوال هي أفضل من تلك الحال ، وانما اتفق في الحالتين المنفيتين اللتين هما علم الغيب واستحفاظه خزائن الله انكان فيها فضل .

وليس ذلك ممايندفع فيما نفاه ، وهذه أن يكون مما لافضل فيه ، أو ممافيه فضل يزيد فضله في نفسه عليه .

والذي يبين عن ذلك أنه قال عقيب ذلك في سورة هود خاصة « ولاأقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيراً »[1] ونحن نعلم أن هذه منزلة غير جليلة، وهوعلى كل حال أرفع منها وأعلى، فألاكان انتفاؤه من الملائكة جارياً هذا المجرى .

فأما الحكاية عن النسوة اللاتي شاهدن يوسف عليه السلام فأعجبهن حسنه « ماهـذا بشراً ان هـذا الا ملك كريم »[2] فانه لايدل أيضاً على فضل الملائكة على الانبياء عليهم السلام من وجهين :

أحدهما : أنهن مانسبنه الى الملائكة تفضيلا في ثواب حال الملائكة على حـال الانبياء عليهم السلام ، ولاخطر ذلك ببالهن ولكن حسنه وكمال خـلقته أعجبهن نفين[3] عنه البشريـة التي لم يعهدن فيها مثلـه ونسبوه الى أنه ملك ،

---

(١) هود : ٣١ .
(٢) سورة يوسف : ٣١ .
(٣) خ ل : لنفوا ، والظاهر : فنفين .

لان الملك يقال : انه اذا تجسد وتصور فانه يتصور بأحسن الصور .

وأما الوجه الاخر: ان اعتقاد النسوة ليس بحجة، لانهن قد اعتقدن الباطل والحق ، فلو وقع منهن مايدل صريحاً على تفضيل الملائكة على الانبياء لم تكن حجة .

وأما ترغيب ابليس لادم وحواء عليهما السلام في أن يصيرا ملائكة بأن يتناولا من الشجرة ، فغير دال أيضاً على خلاف مذهبنا .

وليس بمنكر أن يريد بقوله « الا أن تكونا ملكين » أن المنهيين عن تناول الشجرة هم الملائكة دونكما ،كما يقول أحدنا لغيره : مانهيت أنت عن كذا الا أن تكون فلاناً .

وانما يعني أن المنهي هو فلان دونك ، ولم يرد بقوله أن تكون أن تصير فلاناً وتنقلب خلقتك الى خلقة فلان . فمن أين للمخالف أن قوله تعالى « الا أن تكونا ملكين » المراد أن ينقلبا ويصيرا دون ماذكرناه . واذا كان اللفظ محتملا فلادلالة في الاية .

وقد كنا أملينا مسألة مفردة في تفضيل الانبياء على الملائكة ، استقصينا الكلام فيها ، وقلنا في استدلالهم علينا هذا الذي حكيناه: ان ابليس انما رغبهما في أن ينتقلا الى صفة الملائكة وخلقها . وهذه الرغبة لاتدل على أن الملائكة أفضل منهما في الثواب الذي فيه الخلاف .

ألا ترى ان المنقلب الى خلقة غيره ، لايجب أن يصير على مثل ثوابه بالانقلاب الى صورته وخلقته ،كما رغبهما أن يكونا من الخالدين . وليس الخلود مما يقتضي مزية ، وانما هو نفع عاجل ، فلايمتنع أن تكون الرغبة منهما أن يصيرا ملكين على هذا الوجه .

وذكرنا أيضاً في تلك المسألة وجهاً مليحاً غريباً يلزم المعتزلة، وهم مخالفونا

في هذه المسألة ، وهو أن نقول لهم : بم تدفعونا أن يكونا اعتقدا أن الملك أفضل من النبي، وغلطا في ذلك، وهو منهما ذنب صغير،لان الصغائر تجوز عندكم على الانبياء . فمن أين لكم أن اعتقاد آدم عليه السلام لابد أن يكون على ماهو عليه ؟ مع تجويزكم الصغائر عليه ، وهذا مما لايوجدون فيه فصلا .

المسألة الحادية والعشرون

[تحدى القرآن بقوله « فأتوا بسورة من مثله »]

قال لي قائل وقد أسى:اذا كنتم معشر المسلمين تظنون الان من نفوسكم أن من أتاكم بمثل سورة من سور القرآن صغيرة كانت أو كبيرة ،كانت الحجة له لا عليه .

فها أنا أورد لكم مثل سورة « انا أعطيناك الكوثر» على وجهين :

أحدهما « لقد أتيناك المفخر، فتهجد به واشهر، واصبر فعدوك الاصغر».

والاخر« لقد أنذرناك المحشر ، وشددنا أزرك بحذر ، فاصبر على الطاعة توجر» .

فقلت له : الاول كلام أبدل بكلام في معناه ، فقال : وما الذي تخرجه عن المعارضة وان كان كذلك ، مع أن الثاني على غير هذه الصفة ، وقد صحت فيه الفصاحة والنظم اللذان وقع التحدي بهما . ثم ذكر« قل ياأيها الكافرون» وادعى أنها لبعيدة من الفصاحة .

وسيدنا (فسح الله في مدته) لينعم بما عنده في ذلك ، وبايضاح خروج ذلك عن المعارضة ، هذا ان كان قوله « فأتوا بسورة من مثله » يوجب تخييرهم طوال السور وقصارها .

وهل يجوز أن يكون القول بقيد سورة يختارها هو عليه ، أو يكون هذا القول قبل نزول القصار ، أو يكون الهاء راجعة في هذا المكان عليه عليهالسلام وهو لان مثلـه من[١] لم يستفد من المخلوقين العلم والحظ لايأتي بذلك ولا أولاه ، بالاجابة عن هذه الشبهة ، فلما يرد من عنده المزية القوية الراجحة، لا أعدمه الله تعالى التوفيق وقع[٢] به كل ضال وزنديق .

الجواب :

اعلم أن الذي يعلم أن هذا الذي حكى في المسألة من الكلام المسجوع ليس بمعارضة للقرآن ، وأن معارضته لاتتأتي في أنف الزمان ، كمالاتتأتيفي سالفه . أن من المعلـوم ضرورة أن الذين تحدوا بـالقرآن من فصحاء العرب وبلغائهم وخطبائهم وشعرائهم كانوا على المتأخرة لوكانت متأتية غير ممنوعة أقدر وبها أبصر وأخبر.

فلما وجدناهم مع التصريح والتعجيز وتحمل الضرر الشديدة في مفارقة الاديانوالاوطان والربانيات والعبادات فقدوا[٣]عنالمعارضة ونكلواعنالمقابلة علمنا أن من يأتي بعدهم عنها أعجز ومنها أبعد .

وان كل شيء تكلفه بعض الملحدين في هذه الازمان القريبة وادعوا أنـه معارضة ليس بواقع ، لان مايقدر عليه أهـل زماننا هذا من كلام فصيح ذلك السلف، عليه أقدر و [ما] أعجزعنه ذلك السلف، فمن يأتي بعدهمأولىبالعجز.

وهـذا دليل في نفي المعارضة ، ومـايحتاج معه الى تصفح المعارضات

---

(١) ظ : ممن .

(٢) ظ : وقمع .

(٣) ظ : قعدوا ، أو بعدوا .

وتأملها وبيان قصور منزلتها عن منزلة القرآن .

فأما هذا الكلام المسطور المحكي في المسألة كلام لافصاحة له ولابلاغة فيه ، ولايتضمن معنى دقيقاً ولاجليلا ، فكيف يعارض به ويقابل ماهـو في غاية الفصاحة والكلفة والتحمل فيه ظاهر.

وأين قوله « لقد أتيناك المفخر » من قوله « انا أعطيناك الكوثر » ؟ وأين قوله « فتهجد لله واشهر» من قوله « فصل لربك وانحر» ؟ وأين قوله « فاصبر فعدوك الاصغر» من قولـه « ان شانئك هو الابتر» ؟ ومن لـه أدنى علم بفصاحة وبلاغة لايعد هـذا الذي تكلف وأمارات الكلفة والهجنة فيه بـادية فصيحاً ولا بليغاً بل ولاصحيحاً مستقيماً .

فأما « الكوثر» فقد قيل : انه نهر في الجنة . وقيل : ان الكوثر النهر بلغة أهل السماوة . وقيل : ان الكوثر انما أراد بـه الكثير، فكأنه تعالى قال : انـا أعطيناك الخير الكثير. وهو أعجب التأويلين الي ، وأدخل في أن يكون الكلام في غاية الفصاحة ، فان العبارة عن الكثير بالكوثر من قوي الفصاحة .

وقولـه « فصل لربك وانحر» ان استقبل القبلـة في نحرك ، وهو أجـود التأويلات في هذه اللفظة من أفصح الكلام وأبلغه وأشده اختصاراً ، والعرب تقول : هذه منازل تتناحر. أي تتقابل . وقال بعضهم :

أبا حكم هل أنت عم مجالد وسيد أهـل الابطح المتناحر

فأما قولـه « ان شانئك هـو الابتر» فمن أعجب الكلام بلاغـة واختصاراً وفصاحة ، وكم بين الشاني والعدو فيالفصاحة وحسن العبارة . وقيل: انالابتر هـو الذي لانسل له ولاذكر لـه من الولد ، وانـه عنى بذلك العاص بن وابل السهمي . وقيل: ان الابترهاهنا هو المنقطع الحجة والامل والخير، وهوأحب الي وأشبه بالفصاحة .

فهذه السورة على قصرهـا كما تراها في غاية البلاغـة اذا انتقدت وركية تنبع كل فصاحة اذا اختبرت . ومن لم يقدر على هذا الاختبار والاعتبار، فيكفيه في نفي المعارضة والقدرة عليها ماقدمناه من الدليل على سبيل الجملة .

فأما قوله تعالى « فأتوا بسورة من مثله » فداخل فيه الطوال والقصار من غير تعيين على سورة يقع الاختبار عليها منه عليه السلام من غير تفرقة بين القصار والطوال .

ولا خلاف بين المسلمين في ذلك، لان التحدي أولا وقع بجميع القرآن في قوله تعالى « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » ثم وقع الاقتصار على سورة واحدة فقال تعالى « فأتوا بسورة من مثله » ولم يفرق بين طويلة وقصيرة. والهاء في قوله « مثله » راجعة الى القرآن لا اليه عليه السلام بلاشك والامر[1] به .

فأما سورة الكافرين وادعائه[2] من جهل في حالها أنها بعيدة من الفصاحة والذي يكذب هذه الدعوى على خلوها من الفصاحة ولقالوا له كيف يعد زيادة فصاحة قراءتك على فصاحتنا ، وهذه السورة خالية من الفصاحة ، فقد وافقوا على ماهو دون ذلك، وهم للفصاحة أنقد وبمواضعها أعلم . وانما يجهل فصاحة هذه السورة من لم يعرف ، فظن أن تكرار الالفاظ فيها لغير فائدة مجددة، والامر بخلاف ذلك .

وقد بينا في كتابنا المعروف بـ «غرر الفرائد» أن هذه السورة وان تكررت فيها الالفاظ ، فكل لفظ منها تحته معنى مجدد ، وأن المتكرر ليس هو على وجه التأكيد الذي ظنه الاغبياء ، وبينا فوائد كل متكرر من ألفاظها ، ومن فهم مـا قلناه فيها علم أنها في سماء الفصاحة والرجاحة .

---

(١) ظ : ولامرية .

(٢) ظ : وادعاء .

المسألة الثانية والعشرون

[حكم نذر صوم اليوم المصادف للعيد]

ما قوله (حرس الله مدته) فيمن نذر أن يصوم يوماً يبلغ فيه مراداً ،واتفق كون ذلك اليوم يوم عيد أو يوماً قد تعين صومه عليه بنذر آخر.

هل يجزيه صوم اليوم الذي قد تقدم وجوب صومه عليه بالنذر المتقدم عن صوم يجعله بدلا منه اذا اتفق في النذر الثاني أم لا ؟ وهل يسقط عنه صوم اليوم الذي اتفق أنه يوم عيد بغير بدل أم ببدل .

الجواب :

من نذر صوم يوم قدوم فلان، فاتفق قدومه في يوم عيد فالواجب فطر ذلك اليوم ، لانه عيد ولا قضاء عليه .

والوجه فيه : أنه نذر معصية ، وقد أجمعت الطائفة أنه لا نذر في معصية ، ورووا عن أئمتهم أيضاً ذلك صريحاً في روايات مشهورة .

وسواء كانت المعصية المنذور فعلها أو المنذور فيها ، لانه لا فرق في امتناع انعقاد النذر بين أن يقول : ان قدم فلان شربت خمراً أو ركبت محرماً ، وبين أن يقول : ان شربت خمراً أو زنيت بفلانة فعليّ أن أتصدق بكذا .

واذا كان صوم يوم العيد معصية بلا شبهة ، وتعلق نذره به ، فلم ينعقد نذره واذا لم ينعقد فلا قضاء ولا كفارة ، لانهما انما يلزمان في نذر منعقد .

فاذا قيل: فهو لم يعلم أن ذلك اليوم يوم عيد ، فيكون نذره متعلقاً بمعصيته.

قلنا : هو وان لم يعلم بذلك ، فهو في نفسه معصية ، وقد تعلق نذره بمعصية

وان كان لايعلم ، ونذر المعصية على الاطلاق لايجوز .

وجرى ذلك مجرى أن يقول : ان جامع فلان فلانة في اليوم الفلاني فعلي صدقة فلانية ، واتفق أنه جامعها زنا وحراماً ، فان نذره لم ينعقد ، لانـه تعلق بمعصية وان لم يعلم .

وأما المسألة الاخرى وهي اذا نذر صوم يوم عليه ببعض الشروط، واتفق حصول ذلك الشرط في يوم قد تعين عليه صومه بنذرمتقدم لنذره هذا ،فالاولى أن لاقضاء عليه ، لان نذره تعلق بمايستحيل فلم ينعقد ، واذا لم ينعقدفلاقضاء.

وانما قلنا انـه مستحيل ، لان صوم ذلك اليوم قد تعين صومـه بنذرسابق يستحيل أن يجب بسبب آخر، فكأنه نذرمايستحيل وقوعه ، وجرى مجرى أن تعلق نذره باجتماع الضدين .

والذي يكشف عن استحالة مانذره أنه اذا قال : عليّ أن أصوم يوم قدوم فلان ، فكأنه نذرصوم هذا اليوم على وجه يكون صومه مستحقاً بقدوم ذلـك القادم . وهذا اليوم الذي فرضنا أنه متعين صومه بسبب متقدم يستحيل فيهأن يستحق صومه بسبب آخرمن الاسباب . وهذا بين .

المسألـة الثالثة والعشرون

[امتناع أمير المؤمنين (ع) عن محو البسملة في معاهدة النبي (ص)]

ماجواب من قدح في عصمة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بما جـاء مستفيضاً في امتناعه على النبي صلى الله عليه وآله من محو « بسم الله الرحمن الرحيم » من المكاتبة العام المعاصات بسهيل بن عمرو،حتى أعاد النبي صلى الله عليه وآله وترك يده عند محوها .

فقال : ليس يخلومن أن يكون قد علم أن النبي صلى الله عليه وآله لا يأمر الا بمافيه مصلحة، ويقتضيه الحكمة والبينات[1]، وأن أفعاله عن الله سبحانه وبأمره أو لم يعلم . فان كان يعلم ذلك ، فلم خالف مع ماعلم ؟ وان كان لم يعلمه، فقد جهل مايدل عليه العقول من عصمة الانبياء من الخطأ، وجوز المفسدة فيما أمربه النبي صلى الله عليه وآله لهذا ان لم يكن قطع بها .

وهل يجوز أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام توقف عن قبول الامر لتجويزه أن يكون أمر النبي معتبراً له ومختبراً ، مع مافي ذلك لكون النبي صلى الله عليه وآله عالماً بايمانه قطعاً ، وهوخلاف مذهبكم ، ومع مافيه من قبح الامرعلى طريق الاختبار بما لامصلحة في فعله على حال .

فان قلتم : انه جوز أن يكون النبي صلى الله عليه وآله قد أضمرمحذوفاً يخرج الامر به من كونه قبيحاً .

قيل : لكم : فقد كان يجب أن يستفهمه ذلك ويستعلمه منه ، ويقول : فما أمرتني قطعاً من غيرشرط أضمرته أولا . فقولوا ماعندكم في ذلك .

الجواب :

ان النبي صلى الله عليه وآله لما أمر أمير المؤمنين بمحو اسمه المضاف الى الرسالة ، واثباته خالياً عن هذه الاضافة ، على مااقترحه سهيل بن عمرو، الذي كانت الهدنة معه نفرمن ذلك واستكبره واستعظمه، وجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وآله انماقال افعل ذلك مرضياً لسهيل ، وان كان لايؤثره ولا يريد فعله ، بل يؤثره التوقف عنه ، فتوقف حتى يظهرمن النبي صلى الله عليه وآله مايدل على أنه لذلك مؤثر، وأنه أمرفي الحقيقة محوما كتب ، فصبر أمير المؤمنين

---

(١) ظ : السياسات .

عليه السلام على ذلك على مضض شديد .

وقد يثقل على الطباع مافيه مصلحة من العبادات ، كالصوم في الحر، والغسل بالماء في الزمهرير.

وقد روي ان عمر بن الخطاب قام في تلك الحال الى النبي صلى الله عليه وآله وقال : ألست نبي الله ؟ فقال لـه : بلى . فقال : أولسنا بالمسلمين ؟ فقال عليـه السلام : بلى . فقال : فلم تعطي هذه الدنيـة من نفسك ؟ فقال : ليست بدنية انها خير لك . فقال : أفلست قد وعدتنا بدخول مكة فمابالنا لاندخلها ؟ فقال عليه السلام له : أوعدتك بدخولها العام . فقال عمر: لا . فقال عليه السلام: فتدخلها .

ويروى عن عمر أنه قال : ماشككت منذ أسلمت الا يوم صالح رسول الله صلى الله عليه وآله أهل مكة ، فانني قلت له :كذا وكذا . وساق الحديث[1].

فأما مامضى في أثناء المسألة من أنه كان يجب مع الشك أن يستفهم، فقد فعل عليه السلام مايقوم مقام الاستفهام من التوقف ، حتى ينكشف الامر.

وقـد بان بتوقفه الامر واتضح ، وهـوعليه السلام مـاكان قط شاكاً في أن الرسول لايوجب قبيحاً ولايأمر بمفسدة ، وانمالما تعلق ماظهرمن صورةالامر بفعل تنفرمنه النفوس وتحيد عنه الطباع ، جـوز عليه السلام ألا يكون ذلـك القول أمراً فتلاه بتوقفه ، وذلك منه عليه السلام غاية الحكمة ونهاية الاحتياط للدين .

نجزت المسائل الطرابلسيات ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الاكرمين .

---

(١) رواه مسلم في صحيحه ١/٩٤ وراجع القصة والكلام حولها كتاب الطرائف ص٤٤٠ .